Digitized by Google

BIBLIOTECA NAZIONALE VITT. EMAN.
SALA DI STUDIO
57-58
1
BIBLIOTECA NAZIONALE VITT. EMAN.
201
19 C
12

Digitized by Google

Digitized by Google

95.

DELLA

DICEOSINA

O SIA

DELLA FILOSOFIA

(1766 etc.)

DEL GIUSTO E DELL' ONESTO

DI

ANTONIO GENOVESI

(1713-1769)

MILANO

DALLA SOCIETÀ TIPOGRAFICA DE' CLASSICI ITALIANI

MDCCCXXXV

Digitized by Google

AVVERTIMENTO

PREMESSO ALL'EDIZIONE DI NAPOLI DELL'ANNO MDCCLXXVII

DOMENICO TERRES

Grande è stata l'accoglienza fatta dal Pubblico intero alle Opere del dottissimo Abbate D. Antonio Genovesi. Tra queste forse la più stimata è stata la sua Diceosina, o sia la Filosofia del giusto e dell'onesto, di cui nell'anno 1766 pubblicò egli il primo libro, e dopo qualche anno nella stessa guisa fu ristampata dallo stampatore Simone. Tanto alla Repubblica Letteraria fu quest'opera gradita, che con grande desiderio ne stava aspettando il secondo libro, come il detto Abbate avea promesso. Prevenuto però dalla morte l'Autore, restarono tutti delusi del compimento di una tal opera. Dopo la sua morte si sparse voce che avea compiuto il secondo libro della Diceo-

sina, e che s'era trovato ne' suoi manoscritti. M'ingegnai di farne acquisto, e dopo varj stenti mi riuscì averlo nelle mani; nè solo ebbi il piacere di acquistare il secondo libro inedito di quest' opera, ma ben anche il primo libro della medesima, che trovai di proprio suo carattere corretto ed accresciuto in moltissimi luoghi.

Nella ristampa che io sono per farne, vedrà ognuno distintamente notato con virgolette tutto ciò che dall'Autore s'è accresciuto nel primo libro.

Napoli, il dì 3 di gennajo 1777.

Digitized by Google

PREFAZIONE
DELL' AUTORE

« *Io vi presento un libro che, a dirvelo, mi sono studiato che fosse, se non perfetto, almeno buono, ed è tuttavolta, secondo che ora ne giudico, riuscito nè perfetto nè passabile. Anche colla buona volontà si può mancar di forze, e massimamente se si è immerso in troppe cure e distrazioni, per cui tutt' i fili de' nostri pensieri e delle nostre azioni diventano tenui, fiacchi, fragilissimi. Sono anche e da lungo tempo persuaso che i buoni libri gl' incomincino gli autori, ma li forniscano poi e li perfezionino i leggitori. Apelle era un grande e maestrevole dipintore, e nondimeno esponeva i suoi quadri agli occhi del Pubblico, e profittava del giudizio di tutti. Leggete dunque, non è poi di molta mole; discorrete, crivellate, giudicate, biasimate, ec.: mi sto alla vedetta col pennello. Vi avrò tanto più grado, quanto parlerete con maggior libertà. Del fondo di questo libro son geloso: è, come parmi, fondo del senso comune del genere umano, per poter viver giusti e felici, e metterci in mano non i regoli di paglie, ma il fermo ed inflessibile della legge di natura, da tanti e in tanti tempi e luoghi audacemente attaccato e sempre indomabilmente risorto. Questo fondo è,* NON TOCCARE A' DIRITTI DI NESSUNO. *La natura non ci dà altra regola di virtù (che è quanto dire di felicità, cioè dell'essere il men che si può inquieti e miseri) che que-*

sta: Jus suum unicuique tribue. *Voi avete tutto il diritto di dire che questo fondo sia da me stato non con quell'arte, vigore, perizia, forza coltivato, che si meritava e conveniva, e che non è per tutti fare un buono e un util libro: usate del vostro diritto, anch'io ve ne priego; ma su la massima di non ardire di usurpar diritto alcuno, se non volete che vi dichiari d'altra spezie che non son gli uomini. Vi troverete un po' di pedanteria. Non vorrei tuttavolta che credeste che io ve l'abbia sparsa per vaghezza che n'abbia: ella è stata pura convenienza ad un po' di avanzo de' nostri vecchi usi. I gentili e nobili italiani ingegni, stati sempre creatori, seppellirono lo spirito nel fondo del cuore, da che non furono più padroni; e non avendo ardire di creare e filare a modo loro, si diedero a ricamare, e ci rimane ancora un po' di quella perizia ricamatoria a noi alquanto straniera.*

Ma voi verrete fra non molto in altre mode: non vogliate adunque imitarmi, e seguite la forza del clima, che non può non produrre che gran cervelli. Finalmente direte ch'io mi sia inveito troppo acerbamente contra certi vizj del tempo. Ma prima ch'io mi penta di questo attentato, amerei che i Moralisti mi decidessero un caso di coscienza, che tuttavia m'inquieta. È egli lecito a chi scrive di Morale palpar gli uomini, per non ardire di biasimare il vizio desolatore della vita umana? *Mi regolerò con la decisione che ne faranno gli uomini savj e di vera probità. Ho l'onor di riverirvi e di augurarvi virtù, letizia, felicità. Addio.* »

L' AB. * * *

A' GIOVANETTI FILOSOFI

Poichè voi avrete lette le Scienze Metafisiche, primo fondamento delle Morali, perchè

Non si comincia ben se non dal Cielo,

e dalla *Natura* altresì allieva del Cielo; e ne avrete espresso come un succo che ravvivi e nutrisca la ragion generale; potrete quindi senza molta difficoltà nè imbarazzo, perchè con più intelligenza de' principj, porvi allo studio delle Scienze Etiche, che son poi il fine per cui s'agita la fiammella dell'intelletto, e per cui ci palpita in petto l'appetito. Ho udito dire ad alcuni vecchi e savj Greci, che la Filosofia non altrimenti si voglia considerare che come un bello, vasto e fecondo terreno che s'imprenda a coltivare. La siepe, dicon essi, rassomiglia alla Logica; la terra e le piante alla Fisica; i frutti alle Scienze Morali. Io ho proemiato altrove, e spesso e molto, in certe altre mie opericciuole; e di qui è che oggimai mi noja ogni proemio. Vi presento adunque in questa terza parte di quel corpo di Filosofia italiana che vi promisi, e senza quasi niun proloquio, la Diceosina, vale a dire l'arte del giusto e dell'onesto, così per quel che s'appartiene alle persone, come rispetto a' corpi civili, detti *Poleis* da' Greci, *Civitates* da' Romani, da noi Repubbliche, Stati, Regni, ec. Son persuaso che non che non si possa esser felice, senza esser giusto ed onesto, ma che non si possa pur essere, volendo esserci in società cogli altri. E fosse piaciuto a Dio che, come tra molti selvaggi, così tra noi, la giustizia fosse rimasta senso e coscienza; perchè essendo ella tra' popoli troppo ragionanti, e delle volte più spigolistri che non conveniva, divenuta raziocinio e scienza astrattissima, sembra che abbia perduto l'antico suo vigore: il che si

può da ciò comprendere, che per l'ordinario quei popoli son più onesti, che men ragionano, come quelli che sentono più il senso della natura, e se ne appartano meno. Ma poichè noi ci gloriamo d'essere ragionanti, veggiamo, per Dio, di ragionar bene.

Aristotile, filosofo quanto altri fosse mai acuto, chiaroveggente, geometrico ed espertissimo negli affari umani, dice nel principio de' suoi libri Nitomachj, che voi altri giovani che vivete nelle liete e festevoli brigate, non siete il caso delle discipline Etiche. I principj ed i precetti del giusto e dell'onesto sono allora, dice egli, come de' palloni elastici, e voi come corpi duri; di qui è ch'essi non vi restino appiccati, ma riverberansi. Pur amerei che voi consideraste che se il volto del giusto, dell'onesto, della virtù, che anche velato beava Socrate, e bea tuttora di molti, vi par soverchio aspro ed arcigno, nè convenevole molto a quel grado di letizia e di ubbriachezza che vi dissi, e ch'è come il principio motore della cupida e discorrevole gioventù; vi debba almen piacere il vostro utile, e la conservazione della vostra letizia e giocondità, e del vero e sodo vostro piacere, ch'è stolta cosa pretendere di conservare in una vita neghittosa, empia, iniqua, viziosa e fradicia d'intemperanza. Rileggete l'Antropologia, e se questo vi rincresce, leggete un poco più attentamente, che non par che fate, l'originale de' libri di Filosofia, ch'è il Mondo. Voi vi vedrete degli ospedali pe' tisici, per gli stroppj, pe' monchi, pe' marci, per gli attratti, ec., che vi manda la putredinosa voluttà. Vi troverete delle carceri e di quei carcami seppelliti che spirano aura di morte; delle galee, de' ceppi, delle manette, delle fruste, delle forche, delle mannaje, ec., strumenti fabbricati per le mani dell'empietà, dell'iniquità, della scelleraggine. Vi rinverrete delle case matte, ove potrete divertirvi a vedere quelle smorfie di pazzi cui ha renduti tali la ghiottoneria, il postribolo, il giuoco, la ridicola bravura, la smocca cicisbeatura, la stolta ambizione, la ridicola avarizia, e tutti quei vizj che coronano i secoli lussu-

reggianti e stravaganti, che voi udite a cotesti capi senza cervella chiamar *secoli illuminati e savj*. Girando poi per le città, pe' luoghi di villeggiatura, per le campagne, v'incontrerete in una infinità di bei palazzi, o rovinanti o solitarj, o con de' gran cartelloni, SI VENDE PER DEBITI: vi vedrete gentilmente qua e là salutati da certi volti aggrinziti e semimorti, con indosso delle spelate schiavine a grandi e ricamati orli, *MON AMI, sono un gentiluomo, e fui ricco; soccorrete: sono tre dì da che non vidi pane.* Quando ecco da un altro canto in selle curuli gravemente condotti di gravi personaggi non senza di molti astati che loro fan trincea, e udirvi dire, SI SALVAN DA' CREDITORI: e per le strade menarsi molti pomposamente e con di maestevoli mitere, assisi su compassionevoli asinelli, al frastuono di rauche trombe e concordi inni, SI FRUSTANO PER TRUFFATORI E PER LADRI. Spiando più a minuto, guarderete in sulle piazze alcuni de' vostri socj, ed alcun sensale che fa la grida, CHI COMPRA UN LACCHÈ: e ne' presidj militari chi boccone sta ricevendo le bastonate, e vi chiama con fioca e pia voce, CONDISCEPOLO, ABBI COMPASSIONE DI ME. Su per le scale de' grandi, e nelle ampie sale vedrete ogni giorno di certi appassiti gentiluomini, che tuttavia fieri in volto aspettano il padron di casa per raccomandarglisi all'orecchia; e non pochi, che in altro tempo non avrebbero fatto di berretta a Carlo Magno, starsene all'impiedi a' fianchi d'un piccolo e vecchio magistrato cacciando le mosche, ed aspettando di ricevere l'onorato comando, RECAMI QUELL'ORINALE; e su pe' tribunali molti, che furon signori e ricchi e saputi, trascorrere anelanti, e con apertissima bocca guardare se possono imboccarsi di qualche mica per le mani de' troppo affaccendati: qua poi e là uomini già di riputazione, altri intisichire su i mercati da sensali, altri su le porte de' postriboli da lenoni, altri intorno a' giuochi, come cani alle mense, per chiappare qualche piccola moneta..... Quando finirà questo immenso libro! E perciò se non vi tira l'aspetto del giusto, aspetto venerando e beatificante, non vi

spaventerà egli quello della pena che, vogliate o no, mena il non *arrestabile* corso dell' Universo? EI NON SI BURLA LA NATURA.

Molti di voi, vedendo come io cito poco i comuni de' Moralisti, diranno qui per avventura, *chi autentica coteste dottrine?* Udite una novelletta, e poi discorretela fra voi e voi. « Fu una volta un uomo assai gros-
« so, il quale non sapendo far uso della sua ragione,
« aveva la memoria tutta gremita d'un'infinità di sen-
« tenziuole. Costui avendo con grande e maestrevole
« pedanteria detta una cosa assai comunale, un che
« aveva un naso smilzo ed aquilino, e che udì, sog-
« ghignò alquanto acerbamente. Di che il gross'uomo
« arrovellò tutto, e, Non vedi (disse) che questa è
« dottrina della Poliantea? — L'altro (tuttavia sog-
« ghignando): Cotesta Poliantea debb'essere qualche
« regina delle Amazoni: ma chi l'ha insegnato egli
« a lei la Poliantea? — Non sai tu (disse l'altro) il
« Commentatore? — Come il saprei (disse quello dal
« naso aquilino) se ve n'ha, per quanto udii già di-
« re, 9876543 di cotesti Commentatori? — E l'altro:
« E di Aben-Erra, che scrisse il Nabucchino, ti ridi
« tu, eh? — E colui: Nol trovo nella Storia degli ani-
« mali di Fabio Colonna, ove ha fino degl'ippopotami
« che digrignano i denti (*). — V'è di più (disse il
« buon uomo sbuffando): Simplicio il conferma, e la
« Poliantea il cita. — E l'Aquilino: Chi l'ha detto a
« cotesto Simplicio? — Aristotile (disse egli), il finimondo
« delle dottrine. — E ad Aristotile? — Platone, da'
« larghi ómeri e collitorto (disse l'altro). Non sai che
« ne fu discepolo? — E a Platone? — Socrate (disse
« colui). — Da chi udillo Socrate? — Da Archelao. —
« E costui? — Voi m'ammorbate (disse l'uomo pan-
« ciuto). Da chi volete che l'apprendessero i primi
« saccentoni, se non dalla Natura e dalla Ragione? —

(*) L'ippopotamo, dice Erodoto, cioè cavallo di fiume, che i moderni chiamano *vacca fluviale*, è un animale χαυλιόδοντας φαῖνον. *Euterpe*, 71.

« Be' (disse l'uomo assennato), un'altra volta non
« avrem questione genealogica, se mi fate dir di botto
« da coteste gran mostre della Filosofia, la Natura e
« la Ragione, quel che voi avete appreso dagli scola-
« ri. Perchè fino a che voi non avete senso di voi,
« del mondo e del suo ordine, e raziocinando non ne
« scovrite dentro di voi e con voi medesimo il vero
« e il bello; voi siete nel pericolo di essere allegato
« dalla Poliantea nella classe de' zoofiti. »

Sappiatemi dire come state sani, e quel che vi piace o spiace ne' miei libretti, e vi prometto di farne buon uso, chè non son poi testereccio, nè misuro la stima che si ha da aver degli uomini, come i vecchi Persiani (*), per una progressione discendente, il maggior termine della quale sia io: e mi do l'onore di riverirvi cordialissimamente.

(*) La stima in cui hanno i Persiani l'altre nazioni, e (dice Erodoto, *Clio*, n. 134) proporzionevole a' gradi di distanza dal lor paese. Essi sono in primo luogo in ogni scienza, arte, virtù: i loro vicini in secondo: i più ancora distanti in terzo: e così giudicano τοὺς ἑκαστάτω οἰκέοντας ἀπὸ ἑωυτῶν κακίστους εἶναι, *i più lontani essere ancora i peggiori*. I Caraibi, che vanno nudi come escono del corpo delle loro madri, e che non contano che finchè hanno dita nelle mani e ne' piedi, servonsi del medesimo criterio. *Qual è stato il primo Capitano?* domandava Annibale a Scipione. — *Alessandro*, diss' egli, *è stato il secondo*. Cominciam la Dicrosina, per l'amor di Dio, per una progressione ascendente, e siam noi il primo termine; chè questa Filautía è una fattucchiería.

Digitized by Google

DELLA

DICEOSINA

O SIA

DELLA FILOSOFIA

DEL GIUSTO E DELL' ONESTO

PROEMIO

Di tutte le Scienze le Matematiche sono le più evidenti; le Fisiche le più utili: ma le Morali poi, manico di tutte l'altre, sono le più necessarie. Le prime aggiransi nel campo della ragione: le seconde in quello de' sensi: le Morali in ambidue. Non vi ha passi oscuri nel piano della ragione: tutte l'idee create da noi, vi sono astratte, nette, lucide, adeguate, distinte: ma ve n'ha moltissimi in quello de' sensi, i quali non conoscono del mondo, che le sole impressioni che ne ricevono. Dunque non è tutto definibile al carattere d'evidenza nella scienza dell'uomo. Locke ha stimato che si possa fare una Morale come una Geometria: Locke parlava de' Principj, e non ebbe l'occhio all' applicazione. Ogni tesi in Morale è capevole di dimostrazione; ma non è già ogn'ipo-

tesi (*). Dunque ci è necessaria la scienza de' probabili.

Le scienze morali costano di due parti, una delle quali è *la cognizione dell'uomo*, cui debbono governare e menare alla felicità; l'altra *la scienza della regola*, per cui si governa e conduce. Perchè nè la regola giova dove non si conosce a che applicarla; e l'uomo è un tal animale da non saper viver bene senza qualche regola e disciplina.

L'uomo è nel genere degli animali: ma essendo dotato di mente immortale, e di una forza intelligente e raziocinante, signora di sè e di quanto le appartiene, ha ricevuti dalla legge del mondo certi diritti che gli son proprj, ed è stato sottomesso a certe obbligazioni convenienti a tanta dignità di natura; i quali diritti e le quali obbligazioni non sono, nè possono essere negli altri animali che gli sono al di sotto, animali grossolani e stupidi, cui non mena che il meccanismo del mondo e le leggi di sensazione.

Ogni ingenita proprietà dell'uomo, sia di corpo, sia di animo, è un'*usia*, un *jus*, un *diritto* innato dell'uomo; perchè, *usia*, *jus*, *proprietà* sono in Morale termini sinonimi: ogni proprietà acquistata, senza che siesi danneggiato alcuno, è un'*usia*, un *jus acquistato;* ed ogni proprietà che si acquista per via di giusti patti e contratti, è un *jus trasfusoci*, che unendosi agli altri, e facendo con essi come un tutto, è così nostro, come gli altri. La vita, le membra, la libertà, le ingenerate forze dell'animo e del corpo, sono diritti nati

(*) Chiamo *ipotesi* un fatto circostanziato, a cui s'applica la tesi generale. È una tesi, *non ammazzare:* un'ipotesi, *v'è caso nessuno in cui può un uomo ammazzarsi?* È una tesi, *non rubare:* un'ipotesi, *v'è caso in cui è lecito rubare?*

con noi: un pezzo di terra preso dalla comune madre, e coltivato per l'uso della vita, gli animali selvatici addimestichiti, ec., sono de' diritti legittimamente acquistati: tutto ciò che ci torna da giusti patti e contratti, è di diritto trasfusoci. La facoltà poi di servirci di questi diritti per la nostra felicità, facoltà che si sente come si sente il bisogno, è un *diritto generale* datoci da Dio, ed assicuratoci per l'ordine dell'universo, il quale si chiama *legge naturale.*

La regola adunque prima e certa, secondo la quale ci dobbiam servire di questi jussi, è per appunto questa legge dell'universo: legge nata eternalmente nella intelligenza di Dio; la quale trasfusa nel mondo per la creazione, prima distingue gli esseri, con attribuire a ciascuno le sue proprietà ed i suoi limiti; poi gl'incatena ed ordina al fine che il Creatore ha loro prefisso: ed essendo nella sua sorgente immutabile, perchè Dio non potrebb'esser altro da quel ch'è; è altresì immutabile nel suo corso; la quale immutabilità fissa i principj certi, sicuri, non capricciosi, nè mobili, della giustizia, della virtù, della felicità nostra. Da questa legge vengon fuori, siccome rampolli d'un tronco, ed a questo tronco si attengono tutte le leggi de' popoli, se son giuste.

È officio delle scienze morali il farci conoscere così l'uomo, come questa prima ed insita legge, per cui si dee condurre. L'uomo può esser considerato o solo ed isolato, o come membro d'una famiglia, o come cittadino di un corpo politico, o come capo creato a reggerne le membra. Adunque affinchè noi possiamo disegnare brevemente e come in angusta tela abbozzare queste scienze, ci studieremo di conoscere innanzi ad ogni altra cosa la natura dell'uomo, il fine dove ri-

guarda, la legge del mondo a cui per sua felicità vuol esser sottoposto, i doveri generali che ne nascono: e quindi di considerarlo nella famiglia e nella repubblica, perchè si possa intendere non solo quel che fa il buon uomo, ma eziandio donde dipenda essere un buono e savio, cioè un giusto ed onesto cittadino, o un savio reggitore della repubblica. Il che facendo, noi non avremo innanzi agli occhi altro esemplare, nè altri codici, fuorchè il mondo medesimo ed i nostri veri interessi; perchè le scienze morali non si hanno a lavorare su le opinioni de' filosofi, ma su la natura delle cose medesime, donde sono i rapporti e le leggi: ed io amo più udir parlar la natura, che i copisti. Gli uomini, anche i più grandi, possono essere ingannati, o ingannarci; ma la natura, menata dalla sempiterna Ragion di Dio, non s'inganna, nè c'inganna, dove si guardi pel suo verso. *La sperienza*, dice Pindaro, *è il fanale degli uomini* (*). Scriverò dunque come penso, e parlerò come tra noi si parla; perchè amo di essere inteso, non ammirato.

(*) Olimp. IV. Διάπειρά τοι βροτῶν ἔλεγχος.

LIBRO PRIMO

DELLA NATURA DELL'UOMO, DELLA LEGGE DEL MONDO E DE' DOVERI GENERALI

Le leggi per le quali sono gli esseri di questo mondo governati, nascono, come è altrove detto, dall'essenze medesime di questi esseri e da' loro rapporti essenziali; « anzi son essi rapporti concatenati da una potenza ideatrice e creatrice dell'ideato » : imperciocchè la legge dell'universo, la catena generale, onde sono le particolari di ciascuna cosa; è adattata non a distruggere, ma a conservare il tutto e le parti, tenendole insieme armonicamente strette. Non altrimenti che in una serie di numeri, 2, 4, 8, 16, 32, 64, 128, ec. la ragione subdupla di uno all'altro e le leggi di questa proporzione sono i rapporti di questi numeri, e nascono dalle loro essenze, e si combaciano con quelle, per modo che a volerle rompere, converrebbe cassar quei numeri, e sostituirne loro degli altri. Dunque per poter conoscere quali sono le leggi a cui l'uomo vuol esser soggetto, a seguirle con fortezza d'animo, per vivere con felicità, è prima da conoscersi la natura di quest'animale ch'è detto uomo; i rapporti che la sua natura ha con l'altre cose, donde vien circondato, e con cui è forza che viva; il fine dietro cui naturalmente corre, o è spinto; il principio interno dond'è mosso in ogni cosa che fa, o lascia di fare; il che ci studieremo di dimostrare in poche parole nel seguente capitolo.

CAPITOLO I.

Della natura dell'uomo e de' suoi rapporti, del suo fine e del suo principio motore.

§ I. L'uomo è un tal essere che, come è chiaro per la filosofia, partecipa di quanto è nell'universo; e di qui è, ch'egli è soggetto a tutte le leggi e forze della natura che il circonda, e di ciascuna sua parte, « non essendovene alcune, con cui non abbia de' necessarj legami e rapporti ». L'uomo costa d'un corpo organico, e di una ragione incorporea ed immortale a quello strettamente congiunta ed avviticchiata, siccome ad istrumento di tutte le sue funzioni. A comporre il corpo concorrono quasi tutti gli elementi: la base è la parte terrea, come in tutti gli altri corpi: i canali, di cui è per tutto disseminato, son pieni di fluido acquoso, il fuoco sembra essere la vita di tutt'i viventi, e come il principio animante di tutto l'universo corporeo: l'aria è la molla motrice della vita terrestre. « Questa vita sembra cominciare da una piccola forza seminale, e da un'ignea fiammetta, raccolta da prima in una monade invisibile, ch'è il cuore; la quale pian piano riceve accrescimento e dilatazione a misura che va per la nutrizione dilatandosi la tela e 'l bozzolo, che pare che il cuore e 'l suo germe si fabbrichi (*); dond'è che la natura d'ogni animale, la *physi*, la forza vitale, vedesi principalmente riposta nel cuore ». La mente; la cui sede è il cerebro, propagazione del cuore, concepisce le forme d'infinite cose, le combina,

(*) Vedi Mauperluis, *Vénus Physique*.

n'estrae dell'idee generali, ne forma delle massime, e con ciò delle scienze e delle arti; presiede e signoreggia a tutte le sue idee, agli affetti ed a tutt'i moti del corpo. E di qui è che l'uomo è soggetto a tutte le leggi meccaniche de' corpi per riguardo a questo istrumento, ed a tutte quelle degli spiriti e della ragione per rispetto alla mente.

§ II. Ma l'essenza più particolare ch'è nel corpo, e che più ci concerne, è quella di animalità. L'uomo essendo uno degli animali di questa terra, in quanto tale, è sottomesso a tutte le leggi dell'animalità. Egli perciò generasi, nasce, cresce, invecchia e muore, siccome ogni altro animale. Ha una tessitura interna di parti simile agli animali perfetti. Vive per la sensibilità de' nervi e de' muscoli, pel respiro, pel giro del sangue, ec. È fornito di sei organi sensorj sensitivissimi e necessarj o al suo mantenimento o alla sua propagazione. Ha un'infinità di bisogni, che gli son mostrati da' dolori e desiderj naturali che il pungono, il risvegliano, l'incitano; e spesso non ha bastante forza da soddisfarli. È soggetto come ogni altro animale al dolore, al piacere, al timore, all'amore, all'ira, all'odio, alla gelosia ed a molte altre passioni.

§ III. Del resto ancorchè in forza corporea sia al di sotto di molti generi di bestie, pure egli supera in questo corpo medesimo e nell'esser di animale tutti gli altri per alcune sue particolari proprietà e congegnazioni. Egli solo tra tutti è costrutto per marciar diritto, dond'è ch'è chiamato *anthropo* da' Greci (*), come chi dicesse,

(*) Meglio che l'*Adam terrestre* de' Cananei, ch'è l'*epictonio* de' Greci. Perchè essendo tutt'i nomi sostantivi nomi di qualità o del loro complesso, i più belli sono da riputar quelli che ci presentano la qualità la più nobile, o un complesso delle più brillanti.

animal ritto: egli solo è dotato di mani, di grande articolazione e di un tatto delicatissimo e finissimo; il che pruova esser nato per l'arti (1). L'elasticità e sensibilità delle sue fibre e de' suoi nervi è maggiore che in ogni altro; e di qui è che le sue sensazioni e passioni son più veloci e varie, ond'è la fantasia grande, universale, mobile; e questo animale è fatto per signoreggiare.

§ IV. Ma la forza e dignità massima dell'uomo consiste nella mente, nella ragione, e nella signoria della ragione. La mente umana, l'essenza che in noi pensa, siccome è stato altrove dimostrato, è un essere che non ha nulla di comune col corpo. Ella è veramente stretta e legata al corpo, da cui dipende in tutte le sue operazioni, presso a poco come un ragno alla sua tela; ma nondimeno ella ne ritiene una che l'è propria, ed è la coscienza di sè e de' suoi pensieri ed appetiti. Si aggiunga quella signoria, la quale fa che niente sia nell'uomo, che non le sia in qualche modo soggetto. Questa signoria, che dicesi *libero arbitrio*, e la quale si sente, non si pruova, come si sente, non si pruova l'esistenza (2), signoreggia non solo tutto quanto è nel corpo, ma ogni appetito, e la ragione medesima, ancorchè ne sia la guida: e per questa signoria su di sè, e per la conge-

(1) Sarebbe questo per cui da' popoli settentrionali fu detto *man?* Perchè anche tuttavia *manclet* son le *manutte.* In fatti può ben esser definito *l'animale dalle mani.*

(2) Hanno mosse delle contese su questo punto i cervelli troppo elastici, e non hanno intesa la quistione. L'atto di scegliere dimostra che io son libero; e quest'atto si sente, non si prova. Da qualunque catena che vi piaccia di farlo dipendere, non sarà men vero che io il sento; e se il sento, io sento che son libero. I sofismi possono imbarazzar la ragione, ma non faran mai che un sentimento non sia sentimento in quel che si sente. Ma è di ciò detto nella Metafisica italiana.

gnazione ed articolazione delle mani, si sottomette e mantiene nel suo dominio quanto l'è d'intorno.

§ V. L'appetito è nell'animale quel che è la molla in un orologio. Ma si voglion nell'uomo distinguere due appetiti: uno *animale*, nel quale sono la *concupiscenza* e l'*irascibilità*, rispetto a' beni e mali particolari, o sensibili o fantastici; l'altro *razionale*, detto *volontà*, il quale è l'appetito del bene in generale, oggetto della sola ragione, e proposto dalla ragione, perchè il senso non ascende nella regione dell'idee, cioè de' generali. Dove che nelle bestie non vi è altro appetito che l'animale, il quale non esce dalla sfera de' sensi e della fantasia, perchè nasce da forme sensibili, fantastiche e singolari. E di qui si può comprendere che l'uomo è per natura fatto per fine assai più sublime che non sono le cose corporee, e che ne' suoi passi dee più regolarsi con l'appetito razionale che coll'animale; e ciò vale a dire che non si vuol fissare al solo bene ed interesse particolare dentro la piccola atmosfera de' sensi, ma guardar lungi d'intorno, e rapportare le sue azioni o non azioni ad uno spazio più ampio, e ad un più general fine, che non è la sola persona ed il suo presente bene. Perchè se ha intelletto generale, potrebbe non sentire i generici rapporti delle cose? e se li sente, è forza che o li segua, per essere in equilibrio, o sia presso, e perciò infelice, dove li contrasti.

§ VI. Or qual diremo essere questo nostro fine? Io non credo che ci possa essere ignoto, purchè noi ci scuotiamo, e vogliamo udire non la voce de' filosofi disputanti il più delle volte per vanità d'ingegno o per amor di partito, ma quella della natura. Ogni uomo si sente per natura portato ad

amare la sua esistenza, e seguire quel sito dell'esserci, nel quale si stimi agiatissimo e soddisfatto. In questo sito consiste l'umana felicità. Ognun la brama, quanto crede di dover esistere; perchè non vi è nessuno tanto o stolto o pazzo il quale, se gli si domandi in quel che tacciono le passioni, vi possa dire con verità ch'egli cerchi e segua non la felicità di tutta la vita, ma di una parte solamente. Ma perchè tutte le nazioni, anche selvagge, sia per un senso della natura, sia per antiche tradizioni, e per qual si è altra cagione, son persuase che dopo la presente vita che noi viviamo quaggiù in terra, ve ne sia un'altra da non finir giammai; son perciò tutte desiderose di esser felici non solo in questo principio di vita terrestre, ma nell'eterna massimamente, ed in quella più che in questa: tante sono le cure che per quella si danno tuttiquanti, ed in ogni tempo, per modo che delle volte s'infelicitano per esser felici.

§ VII. La felicità di quell'altra vita non ci può esser riposta che nel possesso d'un bene sommo che riempia tutte le nostre facoltà appetitive, e c'inebbrii, per dir così, di puro piacere. Questo bene non essendo che un dono dell'Autore della nostra esistenza, non si può ottenere che pe' lumi e per le forze che Dio medesimo si degna di darcene, sollevandoci al di sopra del piano della natura, dove l'uomo, animale grosso e palustre, non può di per sè elevarsi (*) Ella è dunque materia di Teologia più che di Filosofia. Vero si è però,

(*) Quindi è quel di Virgilio, *Quos aequus amavit Iupiter; aut ardens evexit ad aethera virtus.* Avrebbero i Pagani indovinato quell' οὐδεὶς δύναται ἐλθεῖν πρὸς με, ἐὰν μὴ ὁ πατήρ, ὁ πέμψας με, ἑλκύσῃ αὐτόν? *Niun può da me venire, se il padre che mi ha mandato, non il tiri.* Joan. VI, 44.

che si vuol esser persuaso che la via che Dio ci propone per la felicità di lassù, sia quella medesima che ci convien seguire per questa di quaggiù; e ciò è la vera virtù, che è quella di esser savj, pii, giusti, onesti temperanti ed obbedienti alle leggi; perchè non potrebbe Dio e la sua eterna sapienza esser varia e moltiplice, nè la legge dell'universo non esser lavorata al medesimo modello in ogni sua parte. Quanto alla perfetta felicità Etica e Politica, di cui qui intendo di ragionare, niuno è che ignori non poter ella consistere che nell'essere a noi consci di non sentire verun dolore di corpo, veruna molestia ed afflizione di animo, e perciò nell'essere e tranquilli e soddisfatti. Ogni uomo che si trovasse in questo stato si chiamerebbe di sè pago e contento. Ma ci è egli poi possibile, dirà taluno? Noi abbiamo una natura bisognosa, irritabile, mutabile, sensitiva, accendibile, ed una mobilissima fantasia. Come dunque sfuggire tutt'i dolori del corpo e tutte le molestie dell'animo? La forza totale dell'uomo, composta di corpo e di mente, ritrovasi sempre di molto inferiore a'nostri bisogni e desiderj: l'ampiezza della ragione e dell'immaginazione, la fiamma dell'appetito, escono al di fuori dell'angusto spazio del nostro potere; e questo ci fa inevitabilmente ed a vicenda infelici, non potendo sempre aver quel che alla natura fa d'uopo, e spesso restando defraudati i nostri desiderj. Dunque la beatitudine che qui ci può toccare, è quella di avere il men che si può de'mali, sia di corpo, sia di cuore; *MINIMA DE MALIS*, e la SPERANZA DEL MEGLIO, mirabile nutrice d'ognun che pensa.

§ VIII. E perchè i mali nascono o da mancanza di quel che ci serve per esser senza dolore, o dal venirci addosso quel che ci nuoce;

lo studio d'un uomo, il quale voglia seguir con prudenza e coraggiosamente la sua felicità, debbe aggirarsi nell'accrescere la sua forza totale, composta di corpo e di animo, o per poter conseguire quel che gli manca, o per respingere con vigore quel che gli può nuocere. Ma questa forza non si accresce, se non accrescendo la VIRTÙ, non essendo diversa l'idea di questa parola *virtù* da quella di *forza attiva* (1). Vi ha tre sorte di virtù: *intellettuali*, che sono le scienze delle cose utili; *morali*, che sono gli abiti virtuosi del cuore; e *meccaniche*, cioè l'arti che esercitansi co' muscoli e con le membra del corpo, e che oltrechè il rendono più agile, snello, sano, gli procacciano eziandio quel che bisogna alla natura animale. I primi due generi aumentano la forza della mente, e rafforzano e reggono quella dell'appetito; l'ultimo quella del corpo. Se non si può esser beato senz'aumentare la forza totale dell'uomo, « sicchè ella o superi o venga ad essere eguale alla forza de' bisogni », e questo fassi mediante i suddetti tre generi di virtù; segue di non poter essere beati senza molta virtù. E conciossiachè la vera virtù sia abito, ed ogni abito si acquisti per indurare sotto severa e lunga disciplina; la prima e fondamentale legge della nostra beatitudine è:

Chi non suda, non gela, e non si estolle
Dalle vie del piacer, là non perviene (2).

(1) *Virtù*, *virtus*, *vis*, ἰς greco è sempre forza attiva.

(2) Perchè indebolita o oppressa la natura per l'ignoranza o per una vita pigra e molle: I. non sappiam seguire con coraggio quel che le manca: II. nè respingere con fortezza i mali che le vengono addosso. « I popoli ignoranti e selvaggi sono oppressi da infiniti mali per l'ignoranza. Vedete le mie *Lettere accademiche*. » E i Sibariti potrebbero esser felici? Intendevano male la legge *di non dolersi* gli Epicurei; perchè e' bisogna avvezzarsi al dolore per men sentirlo. « Come ne' corpi duri l'elasticità fa che i colpi non vi la-

§ IX. E perchè è detto che questa forza debba occuparsi principalmente nel distaccar da noi i mali che c'infelicitano, egli è bene che qui si spieghi l'arte di ciò fare. Per intenderla si consideri che l'uomo è soggetto a tutte le leggi dell'universo. L'arte adunque d'esser felice è di ben conoscerle ed osservarle. L'uomo è un essere: le leggi fisiche degli esseri sono due principalmente: 1. *amar l'esistenza;* 2. *agire;* perchè l'azione è l'essenza d'ogni essere. Dunque è un male tutto quello pel quale s'attacca e intama così l'esistenza, come l'azione. L'uomo è un corpo: la legge principale de' corpi è la coesione delle parti, che genera l'*unità*. Ma l'unità si serba colla fatica. Tutto quel che ammolla, è opposto a questa legge, ed è sorgente di dolore. L'uomo è una pianta; la legge fisica delle piante è la vegetazione; e la morale, *custodisci la vegetazione;* il che si fa senza far loro mancare il succo necessario, e senza affogarle nel soverchio. L'uomo è un animale: le leggi dell'animalità sono anch'elle due, *sensibilità*, *forza generativa;* dunque la legge morale è, *soddisfa le naturali sensazioni ed istinti senza opprimere la vita;* al che serve la temperanza ne' piaceri. L'uomo è una mente unita al corpo: la legge fisica della ragione è il calcolare i principj, i mezzi, i fini; donde segue la legge morale, *guarda al tuo fine in ogni passo*; cioè calcola tutt'i rap-

scino impressioni: ma i molli le ricevono e ritengon tutte, ed a lungo andare vanno a rimutarsi dalla prima figura. Avvertasi che quel che può render felici le persone è quel medesimo ed il solo che genera la felicità politica. Se niuna persona si può dir felice che non abbia molto giudizio, prudenza, temperanza, fortezza, giustizia, ec., ed una mediocrità di beni esterni da soddisfare i più pressanti bisogni della natura, non lo possono neppur essere le repubbliche, a cui mancano siffatte doti e beni. Niente è meglio dimostrato dalla sperienza. Veggasi un bel discorso di Aristotile nel VII della Repubblica, cap. I. »

porti delle azioni e non-azioni col fine totale, e quivi dirigi tutto. Da questa legge di ragione seguono quattro regole particolari.

1. Un dolore il quale ci libera da un maggiore, è un bene. Per lo che se la temperanza, l'astinenza, il frenar l'ira e l'avidità di vendicarci de' torti fattici, il vincere l'ambizione; se l'esercizio del corpo, la fatica, ed ogni altra disciplina servonci ad isfuggire maggiori mali che non è quello di sì turbolenti passioni, come servonci in fatti, ci è nessuno tanto sciocco o pazzo che non li reputi fra beni? (*)

2. Un piacere che ci priva d'un più grande, è un male. E tali sono tutti quei piaceri i quali turbano la mente, o la rendono stolida e distratta, siccome il voler compiacere certe vane o stolte passioni: quei che indeboliscono la virtù e le forze del corpo, la ghiottoneria, la venere immodica, il soverchio riposo ed ozio, ec.: quei che tagliano i santi legami della società civile, e ci rendono odiosi o schifi, « come son quelli di far male agli altri in qualsivoglia loro diritto per amor di straricchire o di acquistare imperio: quelli di viver da bestie, ec. ».

3. Un piacere che genera dolore, è un male. Son delle tazze di Circe, le quali fannoci di uomini bestie; de' mercimonj, ne' quali più si perde che guadagna. La regola d'un savio vuol esser sempre, *è più il guadagno o la perdita ch'io fo pel totale della felicità?* E dove sia più la perdita, dee astenersene, se vuol serbare il carattere di prudente.

(*) Con questa legge fisica della natura s'accorda mirabilmente quella della *pazienza e fortezza* cristiana, *togliete la vostra croce, e seguitemi* da coraggiosi. Ma se tal è l'ordine del mondo, ogni altra filosofia è chimerica e ridicola. Il meno felice è chi più vuol esserlo.

4. Un dolore che produce piacere, è un bene. È la via aspra e dura scelta da Ercole in faccia al lieto, giocondo e lusinghiero aspetto della fortuna; perchè questa mena a disonore e miseria, e quella a gloria e felicità.

§ X. Per meglio intendere questa regola, è da sapere che tutt'i mali a cui siamo in questa vita soggetti, nascono da una forza di COLLISIONE (1). Essi son di cinque generi: Metafisici, Fisici, Etici, Politici, Teologici. I. L'uomo, essendo un esser finito e limitato, doveva essere accozzato con tutti gli altri di questo mondo, ordinato, coordinato, subordinato. Egli non può esser tutto, e non può romper la catena per cui il mondo è mondo. Non può essere un anello inferiore nè superiore di quel che è; e questo è la sorgente di tutt'i suoi mali, i quali nondimeno son beni nell'ordine del tutto. II. L'uomo, essendo essere animale e corporeo, è soggetto alla legge dell'azione e reazione delle parti, e alla sensazione; il che genera i suoi mali fisici per una inevitabile collisione corporea, « ancorchè ella sia il fondamento de' piaceri di quaggiù, per cui è compensata d'avanzo ». III. L'esser la sua ragione finita, viene a collidersi coll'infinità delle idee e de' loro rapporti, ch'è la legge del vero. Donde nasce l'ignoranza, l'errore e'l peccato, sempre figlio dell'ignoranza e dell'errore, che fa la somma de' mali etici (2), « quantunque questa medesima sia sorgente inesausta di curiosità e di piaceri che nascono per pascerlo continuamente del cibo nettareo che reca il discuo-

(1) Vedi la Metafisica italiana, parte I.

(2) Quindi è che il peccato in tutto l'Evangelio di S. Giovanni è detto σκοτία, *tenebre*. La voce ἁμαρτία, che si rende per quest'altra, *peccato*, non significa nella sua origine che *sbaglio*, *errore*, *il distaccarsi dallo scopo*.

prire il vero lentamente, e come sviluppando pian piano il gran gomitolo del mondo ». IV. L'uomo non può nascer da sè, nè viver solo; ma nella vita compagnevole è sempre una collisione delle atmosfere delle particolari nature e de' privati interessi, che genera i mali politici, i quali debbono esser tanto più grandi, quanto l'uomo divien membro d'una maggior società. « Ma se la compagnia reca de' mali, ella è dall'altra parte l'assicuratrice della vita e de' beni; il che è fonte di grandissimi piaceri, ignoti agli uomini della natura (1) ». V. Finalmente come non v'è, nè vi può essere nazione senza idea di divinità: « conciosiachè tutta la catena di questo mondo, uscendo della bocca dell'Essere eterno, porti seco improntato il carattere della sua prima cagione »; così non vi è, e non vi può essere nazione senza religione e senza Teologi (2). La collisione di certe opinioni teologiche o fra loro, o con la vita umana, produce il quinto genere de' mali, e per avventura il più fiero e desolatorio (3). Un Persiano

(1) Vedete Lucrezio nel V libro come maravigliosamente descrive questi uomini della natura:

Volgivago vitam tractabant more ferarum.

(2) Alcuni sedicenti *spirti forti* vorrebbero sbandire la Divinità e la religione: ma tutto il genere umano e tutta la natura la vuole non per elezion capricciosa, ma per un senso della natura medesima, il quale l'è essenziale. Come sveller la natura? Son dunque matti i sedicenti *spiriti forti;* e più ancora matti sarebbero, se vi potessero arrivare. « Non si può vivere senza giustizia, e non vi può esser vera giustizia senza idea d'una legge generale; nè idea di legge generale senza idea di Divinità. Le leggi fondamentali d'ogni città, dice il Coro d'Eschilo nelle Supplici, v. 712, son tre: 1. venerar gli Dei *Enchorii, protettori del Paese*: 2. rispettar le patrie leggi: 3. onorare i genitori. La necessità di queste leggi è mostrata da tutta la storia umana. Ma se svellete la prima, fondata sulla nozione d'un Essere presidente all'universo, vengono a perire le altre due. »

(3) Di tutte le guerre civili, quelle di religione sono state sempre le più empie, crudeli, devastatrici. Elleno tagliano tutt'i vincoli della natura, delle leggi e della religione medesima.

e un Turco si scannano per opinioni: un Luterano ed un Calvinista: un Molinista ed un Giansenista; ancorchè sappiano che Dio non vuole che si scanni alcuno per amor suo (*). Or nell'aver di questi mali il men che si può, consiste la nostra felicità. Dunque questa felicità richiede molta prudenza, fortezza, giustizia, temperanza, esercizio, molta virtù in somma, ch'è la perfezione delle forze umane: e quelli che si danno ad intendere altrimenti, vogliano o no, sono i più infelici. *Qual è il più misero uomo?* si dimandava un giorno ad un savio. *Colui*, rispose egli, *che più si studia di non aver parte alcuna nella miseria.* Tal è l'ordine della provvidenza, ordine che non si tenta di rompere o mutare senza maggior miseria. « Felice adunque chi può nel mondo occupar una nicchia nè più grande nè più piccola de' suoi naturali bisogni, e sapersela conservare. Sarà sempre nell'equilibrio dell'ordine di questa rotante macchina dell'universo ».

§ XI. Dalle quali cose si può comprendere quanto sieno sciocchi e quanto ragionino male coloro che pretendono a qual si è grado d'indipendenza. Questa parola *indipendenza*, e l'idea che le risponde, non può convenire che all'Essere eterno, sovrano, infinito, e non si vorrebbe mai udire in bocca di animali sì piccioli, sì per tutt'i versi limitati, sì circoscritti, sì legati ad ogni altro essere che li circonda; esseri, i quali han bisogno, e debbono temere non che l'uno dell'altro, ma d'ogni altra cosa la più piccola e dispregevole della natura; « esseri finalmente, che non hanno altra esistenza che precaria, che son fenomeni più tosto che esseri ». Questa idea dun-

(*) Vedi il capitolo XVIII della Profezía di Ezechiello.

que è una chimera, la quale ha rovinate e rovina le persone, le famiglie, le nazioni, i sovrani. Non è egli indipendente l'Imperador della China, dirà taluno, signore di 120 milioni d'anime, in capo ad 800 mila uomini di truppe regolate? Anzi, dico io, quanti son più coloro a cui comanda e signoreggia, tanto ha egli maggior bisogno di dipendere, e più è incerta la sua vita e la sua felicità (1). Quando si potesse non dipender dagli uomini, si potrebbe non dipender dall'aria, dal fuoco, dall'acqua, dalla terra, dalle piante, dagli animali, e da tutte le altre cose della terra? « E poichè siete assicurati da questa banda, non vi è fibra nel corpo, non goccia di sangue che non debba farvi tremare. La fantasia medesima, ove germoglia e cresce l'idea pazza d'indipendenza, è il più fiero tiranno d'ogni uomo tiranno e stolto ». L'arte dunque di esser felici è di saperne dipendere, di sapervisi combaciare, di saperne far uso. E perciò gli Stoici rinchiudeano tutte le virtù nella prudenza e nella temperanza o sia moderazione:

Nec facile est placidam ac pacatam degere vitam,
Qui violat factis communia foedera pacis (2).

§ XII. Nascono qui di certe quistioni; la prima delle quali è, qual è l'immediato principio motore degli uomini, che li solletica di dentro e spigne, sia che facciano che che sia, o che si

(1) « Nelle guerre civili del secolo passato l'Imperadore . . . . chiamò in soccorso i Tartari Manchei; questi Tartari vollero essere più tosto padroni che ausiliarj. L'Imperadore con la sua famiglia stimarono di dover cedere l'imperio con impiccarsi colle proprie mani. Ecco l'indipendenza d'un gran sovrano. In tutt'i paesi la storia è piena di simili fatti, e niuna più, quanto l'italiana, incominciando da Roma sino alle Alpi ed al mar Jonio ».
(2) Lucrel. lib. V, v. 1153.

astengano di fare? Al che rispondo, che considerando noi medesimi, e quel che in noi ci sentiamo, troveremo non essere da altro mossi, che dal dolore e dall'inquietudine. Ogni dolore è un sito per noi scomodo; e quindi è che ci studiamo a tutto potere di cambiarlo in meglio, e adagiarci in modo che non sentiam dolore, o ne sentiam men che si può. Si vuole intanto osservare, che per la parola *dolore* noi non intendiamo quel solo che addomandasi dolore di corpo, ma ogni molesta sensazione, sia di corpo, sia di animo, che ci punga ed inquieti, nè ci lasci godere dello stato e sito in cui siamo. Adunque tutt'i nostri desiderj, mobili, piccanti, torbidi, non sono che de' dolori, e delle volte maggiori assai che quelli del corpo, siccome si può conoscere per l'ambizione, avarizia, amore, ira, ec., appetiti tuttiquanti pungentissimi e scottanti.

§ XIII. Questi dolori e desiderj, e queste moleste sensazioni, inquietudini, passioni possono nascere da molte parti: I. da' moti e dalle forze de' fluidi e de' solidi del corpo medesimo, donde sono infiniti morbi, ipocondrie, tristezze, dispiaceri d'animo: II. da ogni percossa o azione esterna tanto de' corpi duri, quanto de' fluidi e sottili, come acqua, aria, fuoco, ec.; per la qual percossa venga la tela nervosa, solo istrumento di sensazioni, ad essere o pesta e contusa, o rilassata o lacerata, ec: III. dalle forme delle cose che veggiamo, udiamo, ec., le quali percuotendo il cerebro, e quindi il cuore ch'è col cerebro strettamente congiunto pe' nervi cardiaci e per le arterie carotidi, destano in noi delle súbite commozioni e passioni, che c'inquietano fino a che non le avremo calmate o ridotte ad ascoltar la voce della ragione. A questa cagione si vuol riferire quei moti che ci vengono

dalla lezione de' libri per le immagini delle cose che ci rappresentano. Alessandro invidiava Achille per la lettura di Omero, e Carlo XII re di Svezia invidiava Alessandro per quella di Q. Curzio. Una tragedia ci muove a sdegno, a timore, a misericordia; e certi poeti troppo teneri liquefanno la maschia virtù degli uomini, e rendonli servi di una marciosa voluttà. Una lezione empia, dissipando il giusto timore che ogni uomo vuole avere della santa spada di Temi, incita tutte le facoltà umane ad una stolta ferocia di mente e di cuore: IV. dalla fantasia, la quale o immaginando nuove forme, o rappresentandosi le una volta ricevute, ed ingrandendole o scemandole e congegnandole in infinite maniere, o guardandole per aspetti non prima veduti, ci cagiona un'immensa varietà di movimenti, e perciò di amori, cupidità, sospetti, timori, gelosie, ec., donde nascono de' dolori e delle moleste sensazioni: V. finalmente da una certa simpatia o antipatia che noi abbiamo con le cose che ci son d'intorno, e vale a dire per una consonanza o dissonanza delle forme e degli aspetti di queste cose, e de' loro moti e suoni con la nostra natura. Quindi nascono di certi amori o odj, di certe compassioni o ire, di certe inchinazioni e avversioni, di cui non tutti saprebbero render ragione, ancorchè non sieno ch'effetti di cagioni puramente meccaniche, non altrimenti che le consonanze o dissonanze delle corde musiche; perchè le nostre macchine per la gran quantità di fibre e nervi elastici non sono che come istrumenti musici a corde.

§ XIV. Ora egli è manifesto per la sperienza che ciascun può aver di sè, che noi non siamo mai desti e mossi a fare o a cessar di far niente, se non per alcuno di questi dolori, desiderj, in-

quietudini, ec. Perchè stimiamo di potercene liberare o con far qualcosa, come chi fatica per procacciarsi del cibo da soddisfare al dolore della fame, o combatte valorosamente per compiacere al pizzicor della gloria, ovvero chi si dà a dormire per curar la stracchezza, chi si astiene da far male o per l'appetito della virtù, o per l'inquietudine che in lui desta l'aspetto della pena e 'l timore della Divinità, detto perciò da' Latini *religio*, cioè scrupolo ed ansietà di coscienza, ec.

§ XV. Si chiede se il piacer ci muove. Al che si vuol rispondere che sì: *trahit sua quemque voluptas*. Ma non è già il piacer conseguito che ci muove, essendo il conseguito piacere un zero, un niente che non può avere attività alcuna; ma è quel che bramiamo di conseguire, stimandolo per noi un bene. E perchè ogni brama e desiderio è un dolore, segue che il piacer non ci muova che pel dolore che in noi cagiona (1). Ed in fatti a ben intenderla, il piacere non è altro, salvo che il cessar del dolore e della noja, il termine del dispiacere; niuno potendo qui tra noi sentir piacere alcuno, che non sia il fine di qualche inquietudine. Ma si vorrebbe sapere, donde nasce egli il piacere equabile, se ogni piacere è termine di dolore? Rispondo, che il piacere equabile è la coscienza libera d'ogni inquietudine, la quale avendo sempre un essenzial rapporto a' passati dolori e molestie, gode in sè medesima di trovarsene scevra (2). Perchè quel rapporto desta di certi insensibili increspamenti nella tela nervosa, che in tempi cortissimi si levano e sbassansi,

(1) Ond'è il detto di S. Agostino: *Fecisti ad te nos, Domine, et INQUIETUM est cor nostrum, donec perveniat ad te.* Confess.

(2) È quel che dice Lucrezio:

Suave, mari magno, turbantibus aequora ventis, ec.

BIBLIOTECA NAZIONALE ROMA

donde viene a nascere il piacere equabile, cioè continuato in tempi picciolissimi, ma concatenati. E nel vero quei che hanno poco appetito, volendo avere il piacer di mangiare, hanno con delle salse a far nascere nel palato certe momentanee e continuate punture, la cui cessazione genera momentanei e continuati piaceri del gusto. E a questo modo è ben da noi altri detto *aguzzar la fame*. Fassi il medesimo dalla gente voluttuosa co' piaceri venerei. Questa sola è la cagione del perchè piace la musica; perchè generando de' momentanei increspamenti continuati produce de' momentanei e continuati piaceri. Avvien l'istesso per la veduta di una vaga e fiorita campagna; perocchè le momentanee continuate vibrazioni del lume dipignente nel fondo degli occhi sì grande varietà di oggetti e di colori, producono de' momentanei continuati increspamenti, la cui momentanea continuata cessazione è gratissimo e soavissimo piacere.

§ XVI. Un'altra questione è, se l'uomo è per natura malvagio o buono, o nè l'un nè l'altro. Dove i filosofi sono iti in diversi pareri, secondo che erano di lieto e giocoso, o tristo e malinconico temperamento. Il vero è che venendo noi in questo mondo, non ci veniamo forniti di abiti nè virtuosi nè viziosi (*); ma ci veniamo nondimeno con una certa natura elastica e ritrosa, e per minime punture trabalzante fuori della sua vera utilità; « la quale ancorchè intesa dalla natura alla conservazione dell'individuo, è tuttavolta facile a divenir fierezza, crudeltà, malvagità ». L'uomo ha bisogno di sen-

(*) S'intende di quegli abiti che i Teologi volgarmente chiamano *acquisiti*.

tire le passioni, senza i pungoli delle quali non si muoverebbe nè al bene nè al male. Le passioni sono l'elasticità della natura umana, priva della quale sarebbe un esser molle e senz'azione. Ma la natura di queste passioni è tale, che frequentemente sbalzan l'uomo fuori del giro che gli conviene. Quindi è quella folla di falsi affetti, sdegni, odj, vendette, ferocia, timori panici, stupide meraviglie, ridicoli e nocevoli amori, superbie, ambizioni, avarizie, ec. E questo prnova che la natura umana, rispetto alla compagnia degli uni agli altri, ha un certo che insito di bestiale che non è sempre buono nè per noi nè per gli altri. E ancorchè tutto questo, prescindendo dall'uso che se ne fa, non sia di per sè nè probità nè improbità; perchè, come dice ben un gran Teologo, i moti e le qualità fisiche non sono da dirsi nè beni nè mali morali; la sperienza però ci mostra esser pochi coloro i quali non l'impieghino male, lasciandosi trasportare oltre al convenevole. Ma siccome v'è nell'uomo molto che inchina al male, così non vi è animale in cui sia più virtù fisica, così per riguardo all'intelletto, come rispetto al corpo, di che è detto altrove; e la legge naturale di giustizia e di compassione, la coscienza dettante *non voler far ad altri quel che spiacerebbe fatto a te*, è, dice il medesimo Teologo (*), una forza inchinante al bene in tutta la razza umana.

§ XVII. Ma son qui da considerare più attentamente due interni principj motori, simpatici ed energetici, che sono essenziali alla nostra natura, e sono *l'amor proprio* e *l'amor della spezie*, che potrebbero dirsi *forza concentriva* e *forza*

(*) S. Tommaso, 1, 2, q. 94.

espansiva. E dell'amarci noi con forza simpatica, essenziale, necessaria, energetica, assai ne siamo a noi medesimi testimonj. Ma non ci debb'esser meno manifesto che noi siamo sì fatti, da venir necessariamente tocchi, e come per simpatia musica, da piacere ed interna soddisfazione, come veggiamo un altr'uomo, dove niente sia nel suo aspetto e movimento che generi sospetto o timore o dispiacere; e da misericordia, come il veggiamo patire. Che se delle volte sfuggiamo la vista di qualcuno, o ci compiacciamo degli altrui mali, è ciò da credersi posteriore alla natura, ed avvenire per qualche accidente che ci faccia riguardar colui siccome a noi infesto. Come nelle corde di un cembalo al toccarne una risuona l'ottava per la consonanza della tensione, la quale nondimeno non risuonerà, se voi la tendiate più o meno di quel che richiegga l'unisono; a quel medesimo modo, essendo le nostre nature lavorate, quanto sembra, ad un medesimo regolo e stampate su la medesima stampa (*), non fia possibile che nell'incontro l'aria dell'uno non commuova simpaticamente l'altro. È un errore quel di coloro i quali pretendono che l'una di queste due forze nasca dall'altra. Il che è come se alcuno dicesse, che ne' pianeti la forza di gravità che li porta a' centri, sia figlia della forza di projezione che ne li distacca. Queste due forze adunque sono in noi ambedue primitive, benchè legate insieme, niente essendoci più chiaro per la

(*) « Si pretende da alcuni filosofi che gli uomini son così di spezie diverse, come le bestie. Se si parla della varia modificazione degli aspetti e maniere esterne di vivere, niente è più vero: ma quella μορφή, *forma*, e specie che vien dell'interne proprietà, è in tutti la medesima. Voi potete formare del medesimo oro corpi di diversissima grandezza e figura: muterete la *morphe* esterna, non l'interna che risulta da' costitutivi ».

storia fisica e politica dell' uomo. Voi non troverete negli uomini nè chi non s' ami per energia e simpatia naturale, nè chi a quel medesimo modo non ami altri, dove niente sia in lui che si frapponga fra l' azione di questa forza (1); e questo anche in quelli che sono i più crudeli ed i più scellerati, niuno di loro essendovi, a cui piacesse il suo piacere, del quale nessun altro partecipasse. La qual cosa quelli che ragionano a rovescio, ascrivono all'amor proprio, mentre era da attribuirsi al fisico impasto della natura. Egli è vero che come l' attrazione ne' corpi nel contatto è massima, e va indebolendosi a proporzione delle distanze; così l'attrazione reciproca degli uomini e la carità è grandissima ne' congiunti di sangue, di convitto, di patria, ec., e si va illanguidendo a maggiori distanze, non si però, che non se ne veggano manifesti segni, ed in coloro principalmente, i quali sono men guasti dall' ambizione, dal lusso, dall'avarizia e da altri vizj delle grandi città (2).

§ XVIII. Egli è il vero nondimeno che la forza

(1) « In tutto il Paganesimo non ho trovato cosa che fosse più saviamente pensata e più degna di religione, quant' è l' Ἐλέου βωμός, l' *altare della misericordia*, che, secondo che riferisce Pausania nella descrizione dell'Attica (pag. 39, ediz. di Lipsia 1696), gli Ateniesi veneravano più che tutti gli altri Dei. »

(2) Arrigo Ellis ne' Viaggi della Baja di Hudson del 1745 ce ne somministra un esempio lampeggiante. Erano su d' una feluca da venti Inglesi che vogavano lungo il lido per iscoprir qualche passaggio all' Oceano occidentale; e su le coste una gran moltitudine di quei detti Esquimali e Canadesi settentrionali ch'erano quivi per la caccia e pesca, i quali guardavano con sorpresa la nave e la feluca inglese. Questa feluca diede in una secca con gran pericolo di naufragio. A quella vista molti de' Canadesi più vicini al lido (sono de' destrissimi nuotatori), gettati certi loro cappottini, saltarono con delle lunghe pertiche in mare, e rilevarono la barca con atto di natural generosità, ch' io non saprei quanti fra noi volessero imitare verso gente ignota, e nell' aspetto di maggior forza. Se ne trova assai esempi in tutt' i viaggiatori.

concentriva spesso trae a sè soverchiamente, donde nasce un indebolimento della diffusiva che strugge il fondo medesimo della concentriva; e la diffusiva per un entusiasmo uscendo troppo del centro, annienta sè e la concentriva. Perchè quella per trarre a sè più di quello che fa mestieri, viene a far del male a molti altri; e queste per troppo far bene agli altri, uccide sè medesima (1), onde cessa la sua efficacia. Nè vorrei ch'altri credesse che le persone le quali sprezzano i loro comodi e la loro vita per ben degli altri, fossero cotanto poche quanto si crede; perchè voi troverete pochi padri e poche madri che non si sacrificassero pe' figli; e molti figli lasciansi ammazzare pei loro genitori; e non pochi amici, anche tra gli assassini di strada, metton la vita l'uno per l'altro, ed una infinità di assassinati per esser troppo amici del ben del genere umano. E perchè questa forza viene a modellarsi per l'educazione e pei pregiudizi nazionali, noi veggiamo quell'entusiasmo di tutte le persone d'una nazione a procurarne il bene, a difenderlo, ec., dove il guasto costume ed il non saggio governo non le ritragga. Il che chi ascrivesse al solo interesse personale, mostrerebbe di capir poco che gli uomini i quali operano per riflessione, sono rari, la maggior parte non operando che per moti simpatici (2).

(1) « Tutt'i soverchio zelanti del ben pubblico son capitati male. È la continua storia di Europa di 3000 anni. Tutti gli eroi son morti violentemente. »

(2) Ho veduto infinite volte, nelle baruffe di qualunque genere, che si accendono nelle strade, le femminelle, i facchini, gli artisti, i bottegai, ec., frapporsi con manifesto pericolo di vita fra le spade o le pistole di gente furiosa, e dipartirla; e i pochi riflessivi, ordinariamente del genere de' culti, ritirarsi e lasciar fare. Dove si vede che la soverchia riflessione e circospezione raffredda la forza diffusiva, come un soffio umido la forza elettrica de' vetri. Ma la riflessione è di pochi, ed è posteriore alla natura.

§. XIX. « Ond'è, dicesi, che vedesi tanta inimicizia tra persona e persona della medesima famiglia, *odia fratrum*, di famiglia e famiglia in una medesima città, ed ultimamente di nazione e nazione? È perchè ogni uomo ha un senso naturale dell'egualità delle persone e dei diritti ingeniti. Fate ch'egli vegga e senta sbilanciata questa egualità, voi vedrete germogliar subito l'invidia, l'ira, l'odio, la nemicizia, la guerra. Ogni uomo crede che una superiorità d'un altro uomo, che non ha dato nè la natura, nè lui, sia un'offesa, e si studia di vendicarsene. E questo pruova ch'ei non nasce nemico dell'altro, ma il diventa per cause accessorie allo stato della natura. La natura fa eguali gli uomini, e perciò amici: le cagioni accessorie alla natura li disuguagliano, e fanno nemici. Seguite il progresso del genere umano dalle prime origini fino a'tempi di grandezza e di lusso, e voi potrete vedere questa teoria svilupparsi costantemente ne'fatti » (*).

§ XX. Da che dunque dipende la presente felicità dell'uomo e delle nazioni? Da questo, cred'io, di trovar la legge dell'equilibrio fra quelle due forze: da farne una massima regolatrice: da attaccarvisi e seguirla con costanza. Perchè allora le due forze cospireranno al medesimo punto, ch'è quello del minimo possibile de'mali. Atteso che dove la forza concentriva eccede, vi bisogna aspet-

(*) « Questa crosta che l'inegualità ha sparsa su la primitiva natura, e la stranissima figura che ha data all'intelletto ed al cuore dell'uomo, facea dire ad Aristotile, metafisico e politico raffinatissimo, che non è più possibile di veder l'uomo di natura. Obbes intanto ha fabbricata l'opera sua *de Cive* sulla crosta, credendo essere la prima natura, come noi fabbrichiamo de'belli palazzi su le croste lapidee, delle quali il Vesuvio, per le frequenti eruzioni, si è rivestito. Dunque quest'opera di Obbes, fermando i pregiudizi, non può servire a corregger l'uomo e menarlo a virtù. »

tar tutt'i mali che possano venirvi addosso dall'elasticità delle persone o offese o non soccorse ne' bisogni (*): e dov'eccede la diffusiva, viene a spiantar il fondo; il che se fosse universale, gli uomini, siccome fanatici e pazzi, verrebbero tutti a distrugger sè stessi, come se tutti fossero Orlandi furiosi. Or questa legge d'equilibrio è, secondo me e secondo il comun senso del genere umano, bella e trovata, ed è: SERBATE INTATTI I DIRITTI DI CIASCUNO: ANZI SOCCORRETEU QUANTO SAPETE E POTETE; come vedremo ne' seguenti capitoli.

CAPITOLO II.

Della legge morale generalmente.

§ I. Ogni uomo per natura sente le leggi fisiche: ma per ben vivere gli è mestiere non solo sentirle, ma regolarle ed ordinarle al fine della vita, cioè al *minimo de' mali*. Potrebb'egli ciò fare senza una regola rifulgente e costante? Ecco dunque la necessità d'una legge morale. Si dice che la ragione ci dee regolare. Ma la nostra ragione non è sempre in grado di ben servirci, senz'attaccarsi a qualche massima o principio chiaro e fermo che la rischiari e la regga; e questo per dileguare quelle cagioni onde nascono la nostra

(*) L'uomo non vuol essere offeso, ed offeso vuol vendicarsi. Se non il vendica la legge, cerca di vendicarsi con le sue mani. L'uomo vuol esser soccorso, pretendendo di averne un diritto ingenito; e dove nol sia, odia; e l'odio è sempre un gran principio di mali. Tal è la forza della presente nostra natura. Se non si può svellere, si vuol dunque serbar la legge che la natura medesima ci dà.

ignoranza e i nostri errori: per frenare quelle passioni che ci sbalzano fuori dell'atmosfera de' nostri veri interessi, e rompono l'equilibrio delle due forze primitive: finalmente per tener dentro certi termini la signoria del libero arbitrio, ch'è d'una natura ritrosa e contumace ed agognante all'indipendenza. Così quando si dice da tutti che la prima legge dell'uomo, nata con lui ed insita, sia la RETTA RAGIONE, dove non si distinguan bene le idee di queste due parole, si potrebbe intendere che la ragion nostra fosse regola a sè stessa. La RAGIONE non è che la facoltà calcolatrice; ma per ben calcolare ha bisogno di certe evidenti e fisse massime, senza le quali non sarà mai retta. Or queste massime per appunto formano la regola della ragione (*).

§ II. Ma qual dovrebb'essere una regola che potesse ben servire a condurci nel corso della vita, sicchè afferrandoci a quella, potessimo marciar diritti e sicuri alla nostra felicità? Io credo ch'ella dovesse avere tutte le seguenti condizioni; cioè, che fosse vera, diritta, certa, immutabile, divina, obbligatoria. Ella sarà vera, se sia nella natura medesima, non nella opinione de' filosofi o ne' pregiudizi de' popoli, e se produca vera utilità così nelle persone, come nelle città e in tutto il genere umano. Sarà diritta, dove sia la più corta linea tra noi ed il nostro fine, cioè la felicità; perchè le curve essendo più lunghe, non son da dirsi regole, ma distaccamenti dalla regola. Sarà certa, se sia nota in ogni tempo e luogo e ad ogni persona, e sempre producitrice de' medesimi effetti, cioè cagione eterna del MINIMO DE' MALI.

(*) La *retta ragione* è anche la regola de' Geometri; ma ella non è retta se non per certe ed immutabili massime.

§ III. Ma ella debbe in oltre essere immutabile, e perciò divina, niun'altra legge di ragione, fuori che quella della mente divina, potendo essere immutabile. E del dover essere immutabile, la ragione è che questa regola debb'essere tanto tempo la medesima, quanto gli uomini sono i medesimi, hanno i medesimi bisogni, il medesimo fine, ed i medesimi rapporti con quel fine. Or come gli uomini son parte di questo mondo, essi saranno i medesimi, finchè sia il medesimo questo universo, ancorchè possano all'infinito variare le opinioni, gli abiti, le mode e l'altre modificazioni e figure della natura; perchè gli accidenti non possono differenziar le sostanze, e le loro ingenite proprietà. Dunque la legge che ci dee servir di regola, debb'esser quella medesima che incatena tutte le parti di questo mondo, fissando a ciascuna la sua natura, i suoi rapporti e le leggi particolari. E perchè la legge che questo fa, proviene da Dio, mente creatrice e conservatrice di questo universo, o, per meglio dire, è la ragione medesima e l'imperio della divina volontà, costante ordinatrice di tutto a tenore dell'essenze e de' rapporti essenziali delle cose ordinate; séguita che la regola generale, prima, insita, immutabile, della vita umana, e sorgente d'ogni altra legge che possa giovarci, non possa essere che divina. « I Greci videro, benchè alquanto al buio, questa regola ch'essi chiamavano *αἶσαν*, *regola che mette a livello e adagia nel proprio e natural sito ogni cosa:* ed i Latini *Fatum*, immutabile concatenamento di tutte le sostanze mondane, donde dipende il loro equilibrio, la pace, la felicità. Questo Fato dipende, dicono essi, dal cenno di Giove, che gli Stoici chiamano

pronea, providenza d'occhio infinito, collimante, nè mai vacillante » (1).

§ IV. Finalmente una regola, perchè sia legge ed utile, dee di necessità comprendere due parti essenziali, cioè un decreto che ci mostri quel che si dee o no fare, ed un motivo che ci obblighi ad osservarla più tosto che no. Il principio motore della natura umana è, come è detto, il dolore e il desiderio; dunque niun altro motivo potrebbe spignerci ad osservar questa regola, se non il dolor delle pene e'l desiderio de' premj, inquietudine anch'essa, e grande, che non lascia coloro respirare, i quali conoscono la convenienza del premio colla natura e il fine nostro; perchè il premio è sempre un bene che riempie un bisogno, ed un bisogno sentito ed avvertito è sempre un dolore. Tutto questo dicesi obbligazione, ed è la seconda parte d'una legge, parte essenziale, senza cui niuna legge è legge (2).

§ V. L'obbligazione poi si suole generalmente dividere in *interna* ed *esterna;* e l'esterna in *perfetta* o *imperfetta.* Se l'osservar la legge porta naturalmente seco il *minimo de' mali*, perchè ci fa vivere nell'ordine della natura, ordine disimpe-

(1) « Il Coro di Egizie in Eschilo nelle Supplici con meravigliosa e profondissima teologia dice di Giove, v. 682:

Ὃς πολιῷ νόμῳ αἶσαν ὀρθοῖ

Che con canuta legge i Fati addrizza.

Questa legge canuta, cioè vecchia, è l'eterna ragione della Divinità; e l'αἶσα è l'ordine ed incatenamento delle sostanze di quest'Universo. »

(2) « Questa parola *lex*, dondunque si derivi, che importa qui poco, debb'esser sempre un legame che fissi i termini a' diritti di ciascuno, ond'è in Lucrezio, *constituere jura* e *arctaque jura*, come se la legge li circondasse di siepe; ed oltre a ciò un ἕρκος, una difesa dagl'insulti, dalle ingiurie, dalle offese di qualunque. Quello fassi co' decreti delle leggi, e questo con le pene e co' premj. Come le pene e i premj vengon meno, finiscono i termini de' diritti; onde viene a nascere un caos ed una guerra di tutti contra tutti. »

gnante dalla pressione che nasce dal disordine, e perciò apportatore di beni; ed il non osservarla il *massimo*, cacciandoci dall'ordine e mettendoci in uno stato violento e di pressione, ella dirassi obbligazione interna, come quella che nasce dalla natura medesima dell'uomo e del mondo e dall'incatenatura delle cose; la quale è come un'infinita corda che infilza e mena al suo fine tutte le parti di questo mondo, traendo con forza oppressiva le disordinanti, e le ordinate menando dolcemente. Se oltre di ciò il legislatore minacci di certe altre pene, o prometta di certi altri premj che non sono nel corso della natura, ed in quella corda che le unisce o porta, quella dirassi obbligazione esterna. « Dunque l'obbligazione interna è l'obbligazione della legge di natura insita nel mondo; e l'esterna è quella che gli uomini medesimi, secondo una convenienza naturale, si creano per assicurarsi ». Se la legge mi dà un diritto di obbligare anche per forza ogni altro a starvi rispetto a me, dirassi obbligazione *esterna perfetta:* dove non mi dia di questo diritto di forzare, chiamerassi *obbligazione imperfetta.* « Tutte le obbligazioni della natura sono perfette; ma gl'interessi politici hanno divise le perfette, *stricti juris*, dalle imperfette, *juris humanitatis*, che chiamano VIRTÙ. Le leggi civili si son contentate dell'impedire di nuocere, avendo lasciato alle forze della natura il far del bene. E nondimeno nelle ben regolate repubbliche si punisce il male colle pene, e si promuove il bene col solletico de' premj (1), che vuol dire, si punisce chi non fa del

(1) Ne' principj de' corpi civili, dice Lucrezio, lib. V, v. 1109:

Et pecudes et agros divisere, atque dedere
Pro facie quoiusque, et viribus ingenioque.
Nam facies multum valuit, viresque vigebant:
Posterius res inventa est, aurumque repertum,
Quod facile et validis et pulchris dempsit honorem.

bene pel dolore della perdita del premio che si dà a' virtuosi. La legge Papia Poppea punisce i celibi col non dar loro de' premj. Ogni obbligazione è dunque pena. »

Or tale debb'essere la legge insita e naturale, perchè possa condurci alla nostra felicità. Ogni altra fia inutile e più tosto d'impaccio. Ma ve n'ha egli nessuna tale? Questo è ora da vedersi: conciossiachè molti si sieno dati ad intendere non esser gli uomini in questa terra regolati che dalle leggi meccaniche, o della loro natura corporea e degli elementi, e dalle civili, patti, *fœdera pacis*, nati dalle reciproche ingiurie e dal mutuo timore e bisogno; e quest'idee di legge di natura e generale non essere che astrazioni e capricci metafisici da non potersi realizzare. Il che proviene dal poco considerare la natura dell'uomo e del mondo, e dal non saper calcolare quei rapporti in cui nasciamo, e da' quali, vogliamo o no, siamo incatenati; potendosi assai acconciamente della legge di natura dire: *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt.* Ed in fatti come potrebbe dirsi ghiribizzo quello in cui consentono per insita forza tutt'i popoli? allora la parola *ghiribizzo* equivalerebbe alla parola *natura*. E questo si vorrebbe considerare dagli stolti, maneschi, iniqui, oppressori, di ogni condizione che sieno, i quali allora credonsi felici quando sono più furbi, più empj, più scellerati; perchè se la forza fisica di tutto il genere umano è maggiore di quella delle persone in qualunque rango che trovinsi, l'iniquo, per quanto sia cauto o altamente situato, dee aspettarsi di esserne a lungo andare scoverto, sbalzato e schiacciato. E questo, stimo io, vuol dire il Salmista, *io vidi l'empio elevato; ma ripassando poco stante, non era più.*

§ VI. Trascrivo qui volentieri un luogo di un Politico che conoscea gli uomini e volea dir la verità; e ciò per far meglio sentire la forza di quel ch'è detto.

« Fra tutti gli uomini laudati, sono laudatissimi « quelli che sono stati capi e ordinatori delle « religioni. Appresso dipoi quelli che hanno fon- « dato o repubbliche o regni. Dopo costoro sono « celebri quelli che, preposti agli eserciti, hanno « ampliato o il regno loro, o quello della patria. « A questi si aggiungono gli uomini litterati; e « perchè questi sono di più ragioni, sono cele- « brati ciascuno d'essi secondo il grado suo. A « qualunque altro uomo, il numero de' quali è « infinito, si attribuisce qualche parte di laude, « la quale gli arreca l'arte e l'esercizio suo. « Sono per lo contrario infami e detestabili gli « uomini destruttori delle religioni, dissipatori « de' regni e delle repubbliche, inimici delle « virtù, delle lettere, e d'ogni altra arte che ar- « rechi utilità e onore alla umana generazione, « come sono gli empj e violenti, gli ignoranti, « gli oziosi, i vili e i da pochi. E nessuno sarà « mai sì pazzo o sì savio, o sì tristo o sì buono « che, propostagli la elezione delle due qualità « d'uomini, non laudi quella che è da lauda- « re, e biasimi quella che è da biasimare. Nien- « tedimeno dipoi quasi tutti, ingannati da un « falso bene e da una falsa gloria, si lasciano « andare, o volontariamente o ignorantemente, « ne' gradi di coloro che meritano più biasimo « che laude. E potendo fare con perpetuo loro « onore o una repubblica o un regno, si vol- « gono alla tirannide, nè si avveggono per que- « sto partito quanta fama, quanta gloria, quanto « onore, sicurtà, quiete, con satisfazione di animo

« e' fuggono, e in quanta infamia, vituperio, bia-
« simo, pericolo e inquietudine incorrono. Ed è
« impossibile che quelli che in stato privato vi-
« vono in una repubblica, o che per fortuna o
« virtù ne diventano principi, se leggessero le i-
« storie, e delle memorie delle antiche cose fa-
« cessero capitale, che non volessero quelli tali
« privati vivere nella loro patria più tosto Sci-
« pioni che Cesari; e quelli che sono principi,
« piuttosto Agesilai, Timoleoni e Dioni, che Na-
« bidi, Falari e Dionisj; perchè vedrebbono
« questi essere sommamente vituperati, e quelli
« eccessivamente laudati. Vedrebbono ancora co-
« me Timoleone e gli altri non ebbero nella
« patria loro meno autorità che si avessero Dio-
« nisio e Falari, ma vedrebbono di lunga a-
« vervi avuto più sicurtà. Nè sia alcuno che
« s'inganni per la gloria di Cesare, sentendolo
« massime celebrare dagli scrittori; perchè que-
« sti che lo laudano sono corrotti dalla fortuna
« sua, e spauriti dalla lunghezza dell'imperio,
« il quale reggendosi sotto quel nome, non per-
« metteva che gli scrittori parlassero liberamente
« di lui. Ma chi vuole conoscere quello che gli
« scrittori liberi ne direbbono, vegga quello che
« dicono di Catilina. E tanto è più detestabile
« Cesare, quanto più è da biasimare quello che
« ha fatto, che quello che ha voluto fare un male.
« Vegga ancora con quante laudi celebrano Bru-
« to, talchè non potendo biasimare quello per la
« sua potenza, e' celebrano il nimico suo. Con-
« sideri ancora quello ch'è diventato principe in
« una repubblica, quante laudi, poi che Roma fu
« diventata imperio, meritarono più quelli impe-
« radori che vissero sotto le leggi, e come prin-
« cipi buoni, che quelli che vissero al contrario;

« e vedrà come a Tito, Nerva, Trajano, Adria-
« no, Antonino e Marco, non erano necessarj
« i soldati pretoriani, nè la moltitudine delle le-
« gioni a difenderli, perchè i costumi loro, la
« benivolenza del popolo, lo amore del senato
« gli difendeva. Vedrà ancora come a Caligola,
« Nerone, Vitellio e tanti altri scellerati impe-
« radori non bastarono gli eserciti orientali e
« occidentali a salvarli contro a quelli nimici che
« i loro rei costumi, la loro malvagia vita aveva
« loro generati. E se l'istoria di costoro fusse
« ben considerata, sarebbe assai buono ammaestra-
« mento a qualunque principe a mostrargli la via
« della gloria o del biasimo, e della sicurtà o
« del timore suo. Perchè di 26 imperadori che
« furono da Cesare a Massimino, 16 ne furono
« ammazzati, dieci morirono ordinariamente: e
« se di quelli che furono morti, ve ne fu alcuno
« buono, come Galba e Pertinace, fu morto da
« quella corruzione che lo antecessore suo a-
« veva lasciata ne' soldati. E se intra quelli che
« morirono ordinariamente ve ne fu alcuno scel-
« lerato, come Severo, nacque da una sua gran-
« dissima fortuna e virtù, le quali due cose po-
« chi uomini accompagnano. Vedrà ancora per
« la lezione di questa istoria come si può or-
« dinare un regno buono, perchè tutti gli im-
« peradori che succederono all'imperio per ere-
« dità, eccetto Tito, furono cattivi; quelli che
« per adozione, furono tutti buoni, come furono
« quei cinque da Nerva a Marco. E come l'im-
« perio cadde negli eredi, ei ritornò nella sua
« rovina. Pongasi adunque innanzi un principe
« i tempi da Nerva a Marco, e conferiscali con
« quelli che erano stati prima e che furono poi,
« e di poi elegga in quali volesse esser nato, o a

« quali volesse essere preposto. Perchè in quelli « governati da' buoni, vedrà un principe sicuro « in mezzo de' suoi sicuri cittadini, ripieno di « pace e di giustizia il mondo; vedrà il Senato « colla sua autorità, i magistrati co' suoi onori, « godersi i cittadini ricchi le loro ricchezze, la « nobiltà e la virtù esaltata; vedrà ogni quiete « e ogni bene, e dall'altra parte, ogni rancore, « ogni licenza, corruzione e ambizione spenta; « vedrà i tempi aurei, dove ciascuno può tenere « e difendere quella opinione che vuole. Vedrà « in fine trionfare il mondo, pieno di riverenza « e di gloria il principe, d'amore e di sicurtà i « popoli. Se considererà di poi tritamente i tempi « degli altri imperadori, li vedrà atroci per le « guerre, discordi per le sedizioni, nella pace e « nella guerra crudeli, tanti principi morti col « ferro, tante guerre civili, tante esterne, l'Ita- « lia afflitta, e piena di nuovi infortunj, rovi- « nate e saccheggiate le città di quella. Vedrà « Roma arsa, il Campidoglio da' suoi cittadini « disfatto, desolati gli antichi templi, corrotte le « cerimonie, ripiene le città d'adulterj; vedrà il « mare pieno d'esilj, gli scogli pieni di sangue. « Vedrà in Roma seguire innumerabili crudeltadi, « e la nobiltà, le ricchezze, gli onori, e sopra « tutto la virtù essere imputata a peccato ca- « pitale: vedrà premiare gli accusatori, essere « corrotti i servi contro al signore, i liberti con- « tro al padrone, e quelli a chi fussero man- « cati i nimici, essere oppressi dagli amici. E « conoscerà allora benissimo quanti obblighi Ro- « ma, Italia e il mondo abbia con Cesare. » *Nicolò Machiavelli*, Discorsi, lib. I, cap. 10. — Ma veggiamo donde nasce questo consenso delle nazioni.

CAPITOLO III.

Che realmente vi sia una legge naturale: del suo principio, e delle pene e premj che l' accompagnano.

§ I. E tale esser dee la Regola che necessita a noi altri conoscere, affinchè possiamo, a quella afferrandoci e tenendovici forte legati, tirar diritto al nostro fine. Ma ve n'ha egli, dirà alcuno, e quale? Non è differente il cercare, *vi ha egli una legge naturale morale* che ci debba governare, dal domandare, *vi ha nessun ordine che affrena e conduce questo mondo?* E ancora, *v'ha egli provvidenza?* Di qui è che come non è facile di trovare un popolo « non senziente del corso ed ordine delle cose », ed ignorante della Divinità e della provvidenza, così non se ne ritrova nessuno il quale non senta esservi una regola naturale da distinguere il giusto dall'ingiusto, la virtù dal vizio. Si può da ciò mostrare che non v'è popolo tanto selvaggio, nè tanto corrotto, nel quale, quando l'interesse e le passioni tacciono, non si giudichi bene di certe ingiustizie, e non si lodino certi atti di virtù; « che anzi delle volte se ne giudica più incorrottamente da' rozzi e barbari che da' soverchio dotti (*) »; il che donde potrebbe nascere, che da una regola insita? perchè è sempre prima il criterio che il giudizio. Non altrimenti che non si può giudicare essere spropor-

(*) « Voi non troverete popolo tanto selvaggio che vi dica, che si possa essere omicida, adultero, parricida, traditore, mancatore alla parola, calunniatore, iniquo, senza offendere la Divinità; ma rinverrete facilmente de' Casisti che vi sostengono il *peccato filosofico*, peccato che offende la natura, ma non già Dio. »

zionata e difforme una pittura, una statua, una fabbrica, senza che chi il giudica non abbia in testa una qualche idea di proporzione, donde che sia venutagli. E quando si dice che è l'idea dell'*utile* e del *nocevole*, che ci fa dare de' nomi di virtù o di vizj a certe azioni, non si bada che se quell'utile e quel nocevole nasce dalla natura medesima delle cose, da' loro mutui rapporti, dall'ordine, non è che il più bell'indizio ed argomento di una legge generale che ha attaccato della pena o del premio a certe azioni che ci nuocono o giovano. Nel qual caso le parole *utile*, *nocevole* non differiscono da queste altre *giusto*, *ingiusto*, che ne' soli rapporti: riferendosi quelle alle persone o famiglie o repubbliche particolari, e queste al corso invariabile del mondo.

§ II. Ma i filosofi sono iti in diversi pareri sul modo di farci concepire e conoscere una sì fatta regola. « Qual è, domandano essi, quella massima comune, per lo splendor della quale si può ad ogni caso giudicare quel che comanda o vieta la legge dell'universo, quel che vi è di giusto o d'ingiusto, d'onesto o di disonesto? (*) » — Io non intendo di copiare i libri, ma la natura, siccome ho detto: incomincerò adunque dal dimostrare le naturali proprietà di ciascuno: farò quindi vedere che queste proprietà sono de' veri *jus* o diritti, sentiti da ciascuno, e assicuratici dalla legge dell'universo: che quindi, siccome da fondo certissimo, dipendono tutti gli altri: che questa legge non richiede da noi altro, se non che serbiamo intatti i *jus* o diritti di ciascuno: che con ogni violazione di questi diritti sia nell'ordine generale connessa

(*) « Vedi il mio libretto *De Principiis juris naturae*, nel IV tomo *Disciplinarum Metaphysicarum*. »

una pena proporzionevole ed un proporzionevol premio con l'osservanza, ci pensiamo o no; pena da non si poter per niun modo sfuggire dagli stolti e malvagi, e premio da non perdersi da' savj e virtuosi, non si potendo gabbare nè arrestar il corso della natura « menato da mano onnipotente che non posa nè vacilla giammai ».

§ III. Qual è ella la proprietà d'un uomo? Questa parola *proprietà* non significa se non che quel che così è proprio d'una cosa, che non potrebbe convenire ad un'altra senza confondere la diversità delle sostanze e delle loro essenze, vale a dire, senza una contraddizione fisica. Perchè se nel mondo vi è limite, e perciò distinzione e diversità di sostanze e di essenze, e ciò per la volontà del Creatore e per forza della natura; vi debb'essere distinzione e diversità di proprietà, non potendo l'una di queste cose essere senza l'altra. « Siccome non potrebbe in un sistema di Geometria esservi diversità di figure, cerchi, triangoli, quadrati, cubi, cilindri, globi, ec., senza che ciascuna avesse delle proprietà diverse da ogni altra; nè una catena di cerchi, di palle, ec., senza che la proprietà individuale dell'una fosse distinta dall'altra. » Ora il mondo non è che un tutto ordinato, composto di distinti e diversi esseri; e ciò per legge eterna ed immutabile: dunque vi è nel mondo proprietà, nascente e garantita dalla legge dell'universo. Non vi sia proprietà d'esseri; segue di non vi poter essere distinzione: e se non vi è distinzione di esseri, tutto è o una infinita indivisibile sostanza o un caos. — Chi ragionasse a questo modo sarebbe fuori del senso comune: a che gioverebbe perciò parlargli di ragione? Se non che non solo in questo mondo è distinzione di esseri, e con ciò di proprietà; ma

questi esseri e queste proprietà sono ordinate e coordinate con leggi immutabili; il che vedesi troppo chiaramente in tutto quel che è sottoposto alle nostre conoscenze « nelle leggi de' corpi celesti, della generazione e struttura delle piante, degli animali: ec., nelle leggi dell'attività degli elementi »: e questo vuol dire che tutto è nell'universo legato ad una corda universale, corda e legge sentita anche dagli stupidi. E quest'era il fondo da cui si dovea cominciare la *scienza del diritto di natura*; il quale non avvertito dalla maggior parte degli uomini filosofi, anzi di rischiararla, l'hanno ravviluppata.

§ IV. L'uomo è uno degli esseri di questo mondo: dunque ha essenza e proprietà diversa da tutto quel che non è uomo, ancorchè sia nell'ordine e nella catena universale del tutto, congegnato armonicamente con quel che il precede, il segue, il circonda. Quel dunque per cui l'uomo è uomo e non altra cosa, dirassi *proprietà generica dell'uomo*. Per questa proprietà è che l'uomo non è nè bestia nè pianta (*), nè verun'altra cosa che gli è al di sotto, al di sopra, all'intorno. Ma la natura non produce l'uomo in genere, ma sì bene questo o quell'uomo: i generi e le specie non sono che idee o parole. Dunque quel ch'è proprio dell'uomo è proprio dell'individuo o sia della persona; e vicendevolmente il proprio della persona è proprio dell'uomo. Se domandate la natura, troverete che questo è il senso che tutti gli

(*) Quell' *uomo pianta*, *uomo bestia* di M. La Metrie, son de' *saillies d'esprit*, più acconci ad un sofista che ad un serio filosofo. Se è una pazza temerità farci da più di quel che siamo, è una stupidezza brutale il degradarci dal posto che ci ha assegnato la natura.

uomini hanno di sè. In ogni persona adunque sono una medesima cosa, purchè non si piglino astrattamente proprietà di genere e proprietà di persona. E perciò se due persone son due e non una, séguita che le loro proprietà, ancorchè simili, sieno così distinte come le persone. Il dire: la mia proprietà è tua, la tua è mia, non è differente dal dire: io sono te, tu sei me: e questo val tanto: io non sono io, tu non sei tu. Il che se è un contraddittorio, cioè un impossibile; se ripugna al senso della natura umana, ci debb'esser manifesto che le persone son distinte per distinte ed inseparabili naturali proprietà. La lingua greca, sempre filosofica, chiama *idia* queste proprietà, come se si dicesse *costitutivi della forma, spezie, essenza di ciascuna persona* (*).

§ V. Veggiamo ora quali sieno queste proprietà. Elleno sono, quanto a me ne pare, di tre sorte; perchè alcune le portiamo con esso noi nascendo, siccome sono tutte le doti del corpo e dell'animo, la vita, la libertà, l'appetito della beatitudine, ed un diritto a tutto quello che è in terra, donde dipende la nostra vita e felicità presente; perchè senza quest'*idia proprietà* non si può concepir la natura di alcun uomo. E perciocchè tutto quel che naturalmente proviene dall'essenza e proprietà d'una cosa, dee riputarsi sua proprietà, non altrimenti che i germogli, le frondi, i fiori, le frutta d'una pianta; séguita che quei beni che noi avremo acquistati per l'uso e per la forza delle naturali nostre proprietà e facoltà, purchè siesi fatto senza invadere quelle d'un altro ch'è nel medesimo piano con noi, cioè senza

(*) Chiamale anche οὐσίας, *componenti essenziali, sostanziali.*

togliere o scemare le proprietà degli altri uomini, con cui siamo nel medesimo piano del mondo (*); questi beni, dico, così acquistati, debbonsi riputare nostre proprietà, poco differenti da quelle che portiamo nascendo; perchè non essendo in proprietà di nessun altro, nessuno può aver diritto da non riputarle nostre, poichè le avremo unite alle nostre; non essendo diverso invaderle senza diritto dal confondere i limiti, le proprietà e l'ordine delle cose. Finalmente gli uomini conoscendo i loro interessi, e quel che loro convien meglio, possono fra loro per patti e contratti permutarsi certe proprietà separabili dalla natura, o alcune modificazioni di queste proprietà, e così trasferire in altri quel ch'è loro, pel ben di ambedue le parti. Le proprietà che acquisteremo a questo modo non ci apparterranno meno che tutte le altre, non altrimenti che gl'innesti delle piante diventano proprietà della pianta sostentatrice. Dunque tutte le nostre proprietà si possono ridurre a tre generi: I. quelle che portiamo con esso noi nascendo, e queste sono da noi inseparabili quanto all'essenza, ancorchè la loro modificazione, il loro uso e governo possa divenir de' genitori; del governo, ec., pel fine medesimo per cui la natura le ci dà, e vale a dire, per istar meglio: II. quelle che acquistiamo per vigore delle prime; ed a questo genere appartengono le occupazioni ed accessioni di tutto ciò che serve alla vita, i figli, ec.:

(*) « Essendo queste parole, *entità*, *attività* reciproche (vedi le scienze Metafisiche), séguita che diversi gradi di attività costituiscano diversi piani d'entità. Così i corpicelli dell'acqua, tutti d'una simile attività, formano un piano della natura: è il medesimo de' corpicelli dell'aria, del lume, del fuoco, di terra, di piante, di animali. E perchè le piante e gli animali son corpi misti, per la medesima ragione possono suddividersi in diversi piani anch'essi, l'uno subalterno all'altro. È oggi la comune dottrina de' Fisici, nata dalla contemplazione della natura. »

III. quelle che ci procacciamo con de' patti e contratti, senza nondimeno uscir dal piano in cui la natura ci ha posti; « vale a dire, senza voler divenire oppressori degli altri, i cui diritti ingéniti sono eguali a' nostri ».

§ VI. Ma perchè ho qui accennata un'idea che potrebbe esser poco intesa dal comune, vedrò di spiegarmi meglio. Io ho detto che a noi è permesso dall'ordine del mondo di procacciarci tutte quelle cose che servono alla nostra vita e felicità, senza nondimeno invadere le proprietà di coloro i quali sono *nel medesimo piano dell'universo che noi*. Questo richiede maggior dichiarazione. Si può fino dagl'ignoranti conoscere che questo mondo è composto di diversi piani, l'uno come soprimposto all'altro, e l'uno sostenuto dall'altro. Così la materia la meno attiva serve di sostegno alla più attiva, e questa ad un'altra ancora, in cui ha un po' più di vita, ed a questo modo risalendo sempre a' piani più alti. Questo pruova che l'ordine di questo mondo sia tale, che gli enti dello stesso piano non possono distruggere sè medesimi per sostenersi, senza che questo mondo vada tutto in disordine, come se le parti dell'acqua distruggessero le parti dell'acqua, o quelle dell'aria si struggessero scambievolmente, ec. E di qui è che non è facile di trovare nella storia degli animali, che i simili si pascano de' simili, come i lupi de' lupi, i leoni de' leoni, ec., ancorchè per la subordinazione de' piani una spezie serva di nutrimento all'altra, come la mosca al ragno, le pecore, gli armenti, ec., a' lupi, a' leoni, ec. Or perchè gli uomini sono animali di un medesimo piano, dove la distruzion degli uni si facesse servire al sostegno degli altri, verrebbero ad esser distrutti tutti; il che è contra l'ordine della natura, che li vuol

conservati nella loro specie. E perciò nel procacciarci delle cose che ci servono, non si può invadere gli esseri del medesimo piano, esseri di natura eguale, senza distruggere la legge del mondo, con distruggere una delle più nobili specie di viventi di questa terra.

§ VII. V'ha di coloro che si ridono della dottrina dell'*egualità naturale degli uomini*, e dell'unità di specie, avendola per manifestamente falsa, come contraria alla sperienza. Le forze, dicono costoro, delle persone, composte di quelle di corpo e di anima, sono così diverse, come le persone sono distinte. La natura, dicea Leibnitz, non può generare due individui perfettamente tra loro simili; e come genererebbe tanti milioni d'uomini perfettamente eguali? L'egualità degli uomini è una chimera in Fisica; e non potrebbe esser vera in Morale; « perchè la Morale degli uomini è fondata su la Fisica degli uomini e dell'universo ». Buffon ci descrive la storia delle diverse specie di uomini non meno differenti da loro, che sieno le più differenti specie degli animali. « I popoli della California, dice un Missionario, non sono più uomini di quel che sieno le scimie, non avendo nè riflessione nè raziocinio (*). »

§ VIII. Ma questo è un non intendere il punto della quistione. Due uomini perfettamente eguali nel fisico, sicchè sieno come *a* ad *a*, *b* a *b*, ec., sono fisicamente impossibili. Questa egualità è una chimera. Ma segue da ciò, che sia impossibile l'egualità del *Diritto* generale, o sia della fa-

(*) « Quest'Autore però convicne ch'essi abbiano un'idea, ancorchè poco distinta, d'una *Divinità tutta spirito;* ond'è ch'essi non hanno rappresentanti: che le loro reti son fatte con tant'arte e maestria, che superano di molto quelle de' popoli culti. Io taccio per onore il nome di questo Missionario: ma dirò bensì ch'io trovo pochi viaggiatori che non sieno contraddittorj ne' loro ritratti. »

coltà di essere, di vivere, di cercar la felicità? Saranno disuguali le quantità delle proprietà fisiche, « ma non la natura di queste proprietà »; dunque il diritto generale d'uno non sarà più diritto di quel d'un altro. Il Re della China avrà un *maggior dominio* che non abbia un piccol Principotto delle Molucche, ma non *un più diritto, un più dominio,* supponendoli in quel grado di signoria che approva la natura; « cioè che nasca da diritto, non da violenza ». Un ignorante, un debole, un povero avrà una minor quantità di proprietà fisiche che un dotto, un robusto, un opulento; ma non avrà un *men diritto;* « perchè non avrà una proprietà non proprietà ». Come un gran cerchio non sarà un più cerchio che un piccolo, ma bensì maggior cerchio. Donde séguita che nell' inegualità fisica delle persone, delle famiglie, degli Stati può ben esservi un' inegualità « di similitudine di proprietà, e perciò » di diritto. E che perciò sia così un' ingiuria ed una ingiustizia quella di violare le maggiori proprietà, come quella di violare le minori. Il che è provato pel senso della natura, non sentendo l'un uomo più dolore che l' altro, dove l' offese sieno eguali ed egualmente percepite.

§ IX. Se dunque per l' ordine del mondo abbiamo delle proprietà che ci distinguono e fissano nel piano in cui nasciamo e siamo allogati per l'ordine universale; saranno elleno queste proprietà de' *gius*, *diritti?* Questa parola *jus, gius, diritto* non suona altro se non che essenza, proprietà essenziale che noi abbiamo per ordine del mondo, e che la legge dell' universo ci garantisce. E perchè è proprietà obbligante, fu detto da' Latini *jus, succo sostanzievole,* da noi per rispetto alla legge, che è regolo, diritto. Ma noi abbiamo queste proprietà siccome essenza; e le abbiamo per l'ordine

dell'universo, e le sentiamo, e ne siam gelosissimi; dunque ci sono per la legge del mondo raccomandate e garantite. È un contraddittorio il dire che l'ordine del mondo e la legge universale ci dia di queste proprietà, per cui siamo quel che siamo; che ce le faccia sentire ed amare; che ci faccia conoscere che per conservarle conservisi l'ordine, senza intanto volercele assicurare; perchè non può la legge dell'ordine non esser garante dell'ordine, e di ciò che il costituisce. Dov'è da avvertire che queste proposizioni sono connesse. Distinzioni di esseri; dunque di proprietà: proprietà distinte; dunque ordine: ordine; dunque principio e fine e mezzi per quel fine: principio, mezzi, fine; dunque provvidenza: provvidenza; dunque Dio. E perciò se le mie proprietà non son diritti, non son proprietà date e difese dalla legge dell'ordine mondano; dunque non v'ha legge d'ordine, nè provvidenza, nè mente ordinatrice e provvida. Ma vi è mente ordinatrice e provvida; dunque legge universale, ed ordine e distinzione di esseri e di proprietà e di diritti. E se alcun dice che nascono intorno a ciò, e possono esser mosse infinite astruse e profonde questioni da turbare il nostro intendimento; si può rispondere, che noi non abbiamo intelletto da penetrare nel fondo della natura, ma abbiamo bastante forza da sentirne gli effetti e l'ordine. Or il costante ordine di questi effetti è per noi una regola generale (*);

(*) E debb'essere per ogni uomo che conosce le forze della natura umana. Quel senso delle nostre proprietà, quell'amore che n'abbiamo, quell'elasticità che ci mette in moto ne' colpi di offesa, sono argomenti che conchiudono per ognuno, scaltro, potente, armato che sia, TREMA, TREMA, TREMA DI OFFENDER ALTRI, ANCHE IL PIÙ DEBOLE. Caligola volea fare un mucchio de' Romani. Avrebb'egli potuto temere in mezzo di tante legioni? Caligola fu trucidato da un solo braccio. Pietro il Crudele, re di Spagna, volea

« perchè in tutte le scienze della natura le regole non sono che i fenomeni i più generali ».

§ X. Tra' diritti della nostra natura non si vuol mettere solo quello di esser sicuro delle sue proprietà, che dicesi *diritto perfetto;* ma quello altresì di esser l'uomo soccorso dall'altro uomo ne' suoi bisogni, quel del *reciproco soccorso*, il quale dicono *diritto imperfetto*, « parendo che non si possa forzar altri a prestarcelo » (*). Questo diritto si sente, come gli altri, ed è fondato su le seguenti proprietà della natura umana, e nasce da quelle, come rapporto essenziale tra dati esseri: I. similitudine di natura reciprocamente bisognosa: II. moti energetici attraenti dell'uomo verso dell'altro uomo, come amore, amicizia, socialità, misericordia, piacere della conversazione umana, ec.; perchè i moti repellenti, siccome odio, disprezzo, ira, crudeltà, timore, abborrimento, ec., son moti di riverbero che suppongono sempre un urto antecedente o un'ingiuria: III. vera e soda utilità, che nasce immediatamente in tutti dal reciproco soccorso. Dond'è che il violare questi diritti, è opporsi a' rapporti che la natura medesima ha posti tra gli uomini. E di qui naturalmente è che tutto il genere

fare una strage degli Spagnuoli: gli Spagnuoli ammazzarono Pietro il Crudele. Quanto sarebbe lunga questa storia! Ettore uccide Patroclo, Achille Ettore, Paride Achille, Pirro Paride, Oreste Pirro, ec. « Fu dimandato un Filosofo greco, *che è quello che si vede di rado;* ed egli, *un Tiranno che muoja vecchio.* »

(*) « È l'idea che se n'ha ne' corpi civili, ne' quali di rado questo diritto vien sottomesso alle leggi, per avere illimitabili termini, onde il più delle volte non è capace di figura o limitazione morale. Ma nella natura ha una sanzione così perfetta, come il jus stretto, non essendo meno fuori della via della felicità l'inumano e crudo che l'iniquo. Ond'è che Cicerone assai avvedutamente ne fa una parte della giustizia naturale. L'Evangelio n'ha fatto l'anima della legge cristiana, cosicchè nel decreto di giustizia finale (*S. Matt.* XXV) le causali, per cui dà la vita eterna o l'eterna morte, è appunto l'osservanza o trascuraggine del diritto di soccorso. »

umano abborre per natura l'anime avare, secche, fredde, crudeli. La sola differenza che si può mettere tra' *diritti perfetti* e quei *di soccorso* è', che richiedendo quelli che non si faccia, e questi che si faccia, e potendo ogni uomo sempre non fare quel che nuoce agli altri, ma non già sempre ed a tutti quel che giova, l'obbligazione a serbare i primi è infinita, ma non può esser già la seconda.

§ XI. Si chiede: Vi ha egli delle pene e de' premj connessi colla trasgressione o colla osservanza di questa legge universale difenditrice de' diritti di ciascuno; e quali sone esse? perchè ci debb'esser certo di non potersi dir vera legge quella che non è armata di pene e di premj, come priva di forza da muoverci. — E dico che ve n'ha di due generi, *intrinseche* ed *estrinseche*. L'intrinseche, se ci piace di considerar le cose a sangue freddo, sentonsi in quel medesimo tribunale in cui è promulgata la legge di natura, SERBA I DIRITTI DI CIASCUNO; e ciò è nella coscienza; perchè ogni violazione de' diritti nostri è congiunta con un immediato dolore e rancore d'animo, pena presentissima: la violazione de' diritti di Dio, cagion prima e governatrice di questo mondo, viene accompagnata da rimorsi, da paure, da una vita rilassata e disordinata, dall'odio e persecuzione del genere umano, tutte pene atrocissime (*): finalmente l'offesa de' diritti altrui è seguita dalla vendetta che gli offesi vorranno farne, dall'odio ed ira del corpo civile, dal timore e da spie-

(*) La maggior pena che gli antichi Greci credeano potersi dare ad un malvagio, è quella che dice Nestore nell'Iliade, lib. IX, v. 63: Ἀφρήτωρ, ἀθέμιστος, ἀνέστιος: *Un che non ha più tribù, nè gode la protezione delle patrie leggi, e non ha più famiglia.* E l'*interdictus igni et aqua* de' Romani, scomunica terribile. Ora ogni empio è di questa fatta subito che viene a conoscersi.

tati colpi di coscienza; dovechè l'osservanza de' diritti e de' doveri, e la pratica della virtù porta sempre seco sanità e tranquillità di natura, ed amore e beneficenza degli altri uomini. E queste son pene e premj intrinseci e connessi alla natura.

§ XII. Ma quello è più mirabile nell'ordine degli uomini (al che non guardano gli stolti ed i viziosi che assai di rado), che i vizj e le scelleraggini d'un uomo, d'una famiglia, di una repubblica, servono sempre come istrumenti di premio alla sapienza e virtù degli altri; e la sapienza e virtù di questi a punir la stoltizia e malvagità di quegli altri. La sciocchezza, la scioperataggine, il lusso, la gola, i delitti d'una famiglia arricchiscono quell'altra che sarà savia, prudente, temperante, astinente, giusta, umana, gentile; e la sapienza e virtù di questa trarrà il gastigo su quell'altra infingarda o cattiva. In niuna parte del mondo è ciò da vedersi più chiaramente, quanto negl'interi corpi politici. Finchè un popolo sarà savio, industrioso, pio, giusto, temperato, nemico del pazzo lusso e de' delitti, il vedrete prosperare ed andare a quel grado di grandezza e felicità di cui son capevoli gli uomini. Come viene a decadere da quelle virtù, ed incomincia a regnarvi il mal costume, discioltasi l'unione fra le membra, nascono delle invidie, degli odj, un'infinità di delitti, di mutue oppressioni, guerre civili, ec.; ed allora la caduta e la miseria è imminente. Questa è la storia delle persone, delle famiglie, delle repubbliche del genere umano. Tal è la legge immutabile del mondo. Non ci mostra ella dunque chiaramente i premj e le pene intrinseche della virtù e del vizio? Si vuol esser cieco fin degli occhi della fronte per non vederlo, e pazzo furioso per non esserne commosso.

§ XIII. Nè si vogliono men temere le pene estrinseche, ed amare i premj promessi fuori della presente vita. Tutte le nazioni, anche le più selvagge, son persuase d'un altro stato di vita, felice pe' virtuosi, misera pe' malvagi. Un'opinione tale, cioè di tutt' i tempi e di tutt' i luoghi, può egli prudentemente riputarsi una chimera? Io non so come si pensano i nostri *Spiriti forti;* me scuote il senso del genere umano. E perchè noi sentiamo più che intendiamo il mondo, mi par gran temerità non far conto niuno di quel che sentiamo, per motivo di quel che non intendiamo (*). Oltrechè ella ha de' fondamenti nella natura medesima. I. Questa mente, che in noi signoreggia, non mi sembra di poter essere della natura de' corpi che si sciolgono e periscono. Se dunque resta, convien che abbia una vita conveniente alla sua virtù o al suo vizio: come potrebbe l'ordine di quell'altro stato essere essenzialmente differente da questo, essendo le medesime sostanze ordinate? II. Dio, provvido governatore di questo mondo, lascerà egli impunita la malvagità, qualche volta quaggiù non così gastigata come si meritava; e senza premio la probità, delle volte fra noi non avente altro premio che la coscienza della virtù? Non si può accordare con le idee che tutti abbiamo della Divinità. E se quelle idee non son

(*) Ho udito dire ad un uomo, per altro di spirito, che *l'immortalità della mente è un problema dimostrabile da ambe le parti.* Questo detto sembravagli bello, ed è stolto. Un punto dimostrabile dal sì e dal no, o non è dimostrabile a niuna parte, o è falso per un verso: la legge de' ripugnanti, di non poter essere ambidue veri, è una legge immutabile della ragione umana. E nondimeno voglio accordargli questo pensiere. Allora *A* dimostrato pel sì e pel no, sarà *A* meno *A*, cioè zero. Nel qual caso io non so perchè un malvagio ha più a fidare nel no che nel sì, o un buono a temere più del no che confidare nel sì. Il contrario è contra le regole de' probabili, cioè della prudenza e della buona Logica.

delebili dalle menti degli uomini, neppure de' più coraggiosi, cioè a dire de' più stolti, elleno genereranno sempre una speranza piacevole o un inquieto timore nelle menti umane, da aggiungersi a quei premj e pene che porta seco la natura medesima della virtù e del vizio.

§ XIV. Da ciò che si è detto ci debb'esser manifesto: I. Che come tutti gli esseri animati e ragionanti hanno distinte proprietà, così hanno distinti diritti o facoltà e potenze date loro dalla legge universale. II. Che gli esseri intelligenti sono in grado di conoscere tali diritti per sola riflessione nascente dall'interne sensazioni della coscienza; perchè la proprietà si sente anche senz'argomenti. Quindi è, come è detto, che la natura umana di per sè, non altrimenti che i corpi elastici, risalta come viene ad essere anche leggermente percossa. III. Che la legge di natura, o sia la legge dell'ordine di questo mondo, legge eterna ed immutabile, assicura a ciascuno questi diritti. IV. Che son destinate delle pene contra i violatori, e de' premj per coloro che l'osservano. V. Finalmente, che la legge generale a cui si vuole appigliare l'uomo giusto ed onesto, non sia che una, semplice, sentita naturalmente da ognuno, SERBA I DIRITTI DI CIASCUNO; E SE GLI AVRAI VIOLATI, STÚDIATI DI RIMETTERLI NEL PRIMO GRADO.

§ XV. Dunque questa legge comanda che si serbino i diritti di Dio, i diritti nostri, i diritti degli altri a noi per natura eguali. Questa legge è vera, perchè fondata su la natura: è chiara, perchè sentita per la coscienza di tutti; viva, ripugnante all'offese, inquieta ne' mali degli altri: è certa; perchè, si potrebbe egli dubitare se noi ci siamo, e se siamo quel che siamo, ed incatenati nell'ordine del tutto? se sentiamo quel che

sentiamo? è obbligatoria; perchè è infelice chi le si oppone, sia in offendendo, sia in non soccorrendo: è tremenda; perchè è la volontà dell'Autore istesso del mondo, la quale anche i più caparbj empj è forza che temano qualche volta, come lasciano operar la natura libera da' loro fantastici sistemi e dalle violente passioni (1).

§ XVI. Chiedesi: Perchè la legge di natura dee aversi per immutabile? Al che è facile il rispondere: I. Questa legge non è che l'eterna ragione di Dio creatrice, ordinatrice, conservatrice di questo universo: ma la ragion di Dio è sempre la medesima. Muterebbe il piano e 'l disegno del mondo la RAGIONE IMMUTABILE? « Questo non sarebbe differente dal dire: *Dio rimuta sè medesimo*, e questo Dio cessa di esser Dio (2). » II. La legge di natura è quella che incatena tutti gli esseri di questo mondo, portandoli al suo fine; ma l'ordine di questo mondo, per quanto ci è noto per le memorie di tanti secoli, è sempre il medesimo. Le leggi de' corpi celesti, le leggi degli elementi, le leggi e forze di ciascuna delle cose di questa terra non variano giammai nella loro essenza, ancorchè a noi si presentino sotto un'in-

(1) È un gran detto e formidabile per chiunque non è matto, SCRIPTUM EST, QUONIAM NON IRRIDETUR DOMINUS. Potrebbe egli stravolgersi il corso del mondo?

(2) « Di qui è che nessun Teologo, se non per avventura qualche ignorante Forense, Curialista, Casista, ha mai detto che possa Dio dispensare dalla legge eterna e naturale, *secundum praesentem providentiam*, come parlano gli Scolastici, cioè nel presente sistema e piano del mondo. Ed intanto alcuni ridicoli ed empj glossatori e curiali hanno fatto alla santità veneranda de' Papi la più atroce e sanguinaria ingiuria che si facesse mai ad uomo, senza esserne stati gastigati come meritavano. La Glossa nel cap. *Si quando* 15, quest. 6 del Decreto di Graziano, dice: *dico enim quod* (Papa) *contra jus naturale potest dispensare*. Fagnano dice che il Papa *est major Apostolo, nec Petri praeceptis adstringitur*, che sono i precetti evangelici, e questi la legge eterna (Can. VI *de Bigamia*, n. 16, 17). »

finità di diverse modificazioni. Ora le leggi fisiche del mondo sono il fondamento su cui poggiano le morali. III. L'uomo è sempre il medesimo in sostanza: ha sempre il medesimo principio e il medesimo fine, ed i medesimi rapporti e bisogni; dunque la regola che il conduce a quel fine, regola nascente dalla sua essenza e consistente ne' suoi rapporti infilzati nella corda del mondo, è sempre la medesima. Il mutarsi sarebbe volere che gli uomini fossero quel che sono e dove sono, ma non avessero fra loro sempre quella ragione che nasce dalla loro natura, come chi dicesse che il 4 fosse 4, e il 2 fosse 2, ma la ragion fosse del triplo, del sestuplo, ec.: proposizioni impossibili, perchè contraddittorie. E questo fa che la legge di natura sia stata sempre sentita dagli uomini in tutt'i tempi, in tutt'i luoghi, in ogni stato, e per ogni differenza che l'educazione mette tra gli uomini.

§ XVII. La legge di natura ci si promulga nel tribunale della coscienza; non è dunque nè idea nè potenza, ma interno senso. In fatti ogni uomo, purchè non sia prevenuto ed occupato dalle tenebre dell' ignoranza e da' vapori delle passioni (*), sente che non si vuol torre nè i diritti al Padron del mondo, nè i suoi a sè, nè gli altrui agli altri. I primi fatti iniqui d'ogni uomo, finchè non sia incallito al male, combattono con la natura tremante e palpitante, e lasciano sempre o un rimorso o un'alienazione di mente. Non si è contento che quando si è veramente virtuoso. E questo vuol dire che la legge di natura, legge di giustizia, di probità, di socialità, di amicizia, è

(*) Τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ ἀ κατέλαβεν. Joan. 1, 5. *Lux in mundo lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt.*

un senso indelebile, e la prima natura dell'uomo (*). E quelli che stimano che tutto ciò sia un puro effetto dell'educazione, non considerano che l'educazione è conseguenza della natura. Come se alcun dicesse che i frutti degl'innesti non sono che de' rampolli annestati, senza riflettere che il succo e il vigore di quei rampolli non viene che dal tronco.

§ XVIII. Da tutto ciò si comprende di leggieri che in natura queste parole *giusto*, *onesto*, *virtù*, *utile*, *interesse*, non si possono se non stoltamente disgiungere. Se il serbare intatti i diritti di Dio, i nostri, quelli degli altri, è la giustizia, ella è altresì l'onestà e la vera virtù morale. E se questa è la legge dell'equilibrio tra la forza *concentriva* ed *espansiva*, e quest'equilibrio solo può fare la nostra presente felicità; ella sola è il vero utile e il vero interesse nostro. Se l'ingiustizia non è che l'offendere i diritti o del Padrone del mondo o di noi medesimi o degli altri, questo medesimo

(*) « Se questa è la prima natura dell'uomo, dirà taluno, dond'è egli che la massima parte delle persone e de' popoli son brutali, feroci, ladri, rattori, fraudolenti, animali ghiotti, beoni, libidinosi, superbi, ambiziosi, amanti di opprimere quei della medesima spezie, e di sedere altamente sul dorso di animali razionali, fatti divenir quadrupedi? La risposta di un Filosofo è fatta e bella, comechè altramente dovrebbe rispondere un Teologo, dall'EDUCAZIONE, dalla piegatura che accidentali cause han dato alla natura. La necessità obbligò da prima alcune persone ad esser crudeli: l'uso pian piano si dilatò e prese il luogo della natura. Si corruppe la religione primitiva per coprir co' nuovi culti quei vizj ch'erano cominciati a piacere a poche persone. La coltura de' popoli, in vece di lavorar su la natura, lavorò su la crosta della natura e finì di subbissarla. Quando Americo Vespucci scoprì il Tucatan, trovò de' popoli semplici, temperanti, liberi, lieti, amichevoli, compassionevoli, a cui erano ignoti i vizj e le scelleraggini de' popoli che diconsi culti. Si chiapparono, servirono a satollar la libidine degli Europei, e poichè furono spogliati ed ingiuriati, si sottoposero alle carrette, agli aratri, alle some, come buoi, muli, asini: si faceano perire sotto la fatica e le bastonate senza niuna misericordia. Gli Americani divennero dalla parte loro anch'essi fieri. La prima natura dunque è l'umana, la seconda la ferina ».

sarà il vizio. E se questo tende a sconcertare le nostre primitive forze, a metterle in contrasto ed a trarci al dolore ed alla miseria, il vizio non può giammai essere vera utilità. So che vi sono degli uomini da ostinarsi contra il senso della loro natura medesima, e da chiamar felicità quella che non è che miseria. A costoro potremmo noi dar maggior gastigo, quanto è quello di questa loro caparbietà? Perchè io non iscrivo nè pei bruti, nè per quelli ne' quali è guasta la macchina e la fantasia, e la ragione è fuori del senso comune. A questi stolti mi basta ridire in due parole: *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt.* Chi è tanto o savio o matto che saprà o ardirà di arrestare il corso dell' universo? Noi vi siam sottomessi, stolti o savj, vogliamo o no, a marcio nostro dispetto.

§ XIX. Potrebbe alcuno qui dire: Val tanto dunque regolar la vita con la massima dell'utile, SE PIACE, EI LICE, che del giusto, SERBA I DIRITTI. Rispondo che no; perchè la massima SERBA I DIRITTI non è in teoria soggetta a veruna incertezza, dubbio, falsità, per esser ella semplicissima, dove non si prenda per diritto che quel ch'è in proprietà di ciascuno, siccome andando per innanzi si conoscerà meglio: cosicchè se vi è qualche oscurità o confusione, è in sul fatto e nella collisione de' doveri, non su la regola. Ma l'utile è sempre per noi un'idea complessa della vera e della falsa utilità, composta di tanti rapporti e soggetta a tante alterazioni, per riguardo delle nostre passioni e della multiplicità de' particolari interessi, che non potrebb'essere una regola costante e sicura. « L'uomo, che in questo caso sarebbe la regola dell'utile, cioè la regola della regola, essendo un vero Proteo per le infinite modifica-

zioni così fisiche come morale che prende ogni dì, non avrebbe più regola certa, e da afferrar con sicurtà della sua vita e della sua felicità. » Non è dubbio che la giustizia e la virtù non sia il vero utile di ciascuno, se quel ch'è detto è così manifesto, come credo di esserlo; ma l'idea dell'utile essendo soggetta a tanti cambiamenti quante sono le persone, le famiglie, le nazioni, ed i tempi, i costumi, gl'interessi loro momentanei, potrebbe di leggieri abbagliare per la sua ampiezza e varietà, ed anzi di giovarci nella condotta della vita, rovinarci da' fondamenti, facendoci appigliare a quello che non è che apparente o momentaneo utile.

§ XX. Merita qui finalmente che si osservi che presso a' popoli Greci e Latini, dond'è a noi venuta l'umanità, l'idea di *giustizia* non è stata mai che quella dell'*egualità tra le azioni e i diritti*, e ciò è la regola dell'equilibrio, ch'è detto. Perchè la parola *justitia* appresso i Latini è una parola astratta da *justum*, come *aequitas* da *aequum:* e tanto il *justum* quanto l'*aequum* non significò da prima che *egualità fisica, matematica.* Ma chi dice *eguale* ed *egualità*, dice necessariamente una regola e misura, a cui combaciandosi un'azione, venga a generar nell'animo l'idea di egualità; perchè subito che uno dice *la tal cosa è eguale*, si dimanda, *a che?* Ora la regola e misura dell'egualità morale è il *jus*, cioè la proprietà di ciascuno (*). I Filosofi Greci chiamano *ison* quel che i Latini *aequum et justum*, e l'astratto è *isotes*, egualità. L'*ison* de' Greci non fu neppur esso da prima che egualità fisica, aritme-

(*) « La giustizia, dicono i Filosofi Romani, è il dare a ciascuno *jus suum*: hanno dunque avuto il *jus* per regola, e la giustizia è l'egualità misurata sul regolo del *jus*. »

tica, geometrica: ond'è *isopedon*, un *piano*, come *aequora* a' Latini, detto così dal potervisi da per tutto adattare una retta. Poi divenne idea d'egualità morale, il cui regolo era il *nomos*, quella porzione ch'è propria di ciascuno, cioè la *proprietà*; dond'è che il *nomos* fu legge, cioè regolo dell'*isotete*, o *egualità*, *giustezza*. Son notabili due luoghi d'Omero nell'Iliade, XII, uno al v. 423, l'altro al v. 435. Nel primo induce per un paragone due contadini litiganti *περὶ ἴσης*, *del giusto*, non già d'egualità di porzioni, ma di diritti, affinchè l'uno non usurpi l'altrui. E nel secondo ci descrive una donna che pesa alle bilance la lana ch'ella ha per altri filata, e nel pareggiare le due lanci usa con molta considerazione il verbo *isazo*, che significa quel fare che i due pesi sieno in perfetto equilibrio. E perchè la perfetta egualità delle cose a' loro modelli fa che loro non manchi nulla; quindi ancora è che in Omero tutte le cose perfette si sien dette *ἴσαι*; il che non inteso da molti, il *δαὶς ἴση*, *ἄσπις ἴση*, *νηῦς ἴση*, ec., han tradotto, *un egual convito*, *un eguale scudo*, *eguale nave*, ec.; dovendo tradurre, *un pranzo compito di tutto punto*, *una perfetta nave*, *uno scudo fornito di tutto* quel ch'è necessario a renderlo perfetto secondo il regolo dell'arte. E così sembra che questa nozione di giustizia, dell'esser ella riposta nel perfettamente combaciarsi le azioni cogli altrui diritti, sia in teoria un sentimento di tutto il genere umano (*), « ancorchè violato spesso nella pratica, nè senza gravi mali e miseria delle parti ».

(*) Era la massima di Pittagora, *τὸ δὲ, Ζυγὸν μὴ ὑπερβαίνειν, τουτέστι τὸ ἴσον καὶ δίκαιον* « *il non disquilibrare il perno della bilancia è per appunto quel che dicesi equo e giusto* ». Merita perciò molta lode e stima l'opera, la *Giustizia naturale* di Massimiliano Murena, nostro giureconsulto, fondata per appunto su quest'idea di giustizia; opera dotta ed erudita assai.

CAPITOLO IV.

Quali azioni umane sieno sottomesse alle leggi morali, e come.

§ I. Benchè la legge naturale ordini, incateni, meni uniformemente tutte le parti di questo mondo, grandi e piccole, animate ed inanimate, corpi e menti, conducendole armonicamente al gran fine ch'è il bene universale; nondimeno non rovesciando ella nè guastando le particolari nature, nè gli essenziali loro rapporti, ma a quelle, per così dire, acconciandosi e combaciandosi; séguita che le ordini e meni in distinti e diversi fili, secondo che le diverse loro proprietà richieggono, ancorchè poi le particolari fila non formino che una catena medesima, ed un tutto per ogni parte perfetto e concorde, quanto la legge di COLLISIONE permette (*). Così i corpi inanimati, siccome i globi celesti, son conservati nell'ordine e menati al ben comune per le sole forze centrali; i corpi animati, ma irragionevoli, siccome le bestie, per le leggi di sensazione che noi diciamo *istinti*; gli esseri intelligenti e liberi uniti a' corpi, quantunque, in quanto circondati da materia, sieno soggetti anch'essi a tutte le leggi meccaniche dell'universo, nondimeno nelle loro libere azioni vengono ordinati e diretti all'armonia per la legge di ragione, SERBA L'EQUILIBRIO CON SERBARE I DIRITTI, della quale è detto, a cui vogliono afferrarsi e tenervisi stretti, per esser costantemente nell'ordine e nello stato del minimo de' mali. E

(*) Vedi la prima parte della Metafisica italiana.

perchè la nostra ragione e libertà signoreggia in tutto il resto dell'uomo, dove immediatamente e dove per mezzane e frapposte cagioni; quindi è che tutto quel ch'è nell'uomo, tutto quel che patiamo o facciamo, debba essere regolato dalla medesima legge, se vogliamo essere nella tranquillità. « In tutt'i paesi del mondo troverete che nell'immaginazione del pubblico *stolto* ed *infelice* si reciprocano, come *savio* e *felice*. Or niun è savio se non per conoscere e serbar la legge di ragione, cioè del calcolo de' rapporti; e niuno stolto, se non per ignorarla e violarla. »

§ II. Per poter meglio ciò intendere, è da considerare che tutt'i moti di animo e di corpo, che in noi nascono per qualsivoglia cagione, si possono rapportare a due generi, *azioni* e *passioni*. Azione addomandasi ogni nostro moto proveguente da un principio attivo a noi, interno, cioè delle forze di quel che ci anima; e passione quei moti che in noi si generano da cagioni esterne, sia ch'esse agiscano immediatamente sul nostro corpo, sia che non operino di per sè che nella fantasia e nell'animo, donde poi scorrono nelle membra de' moti consentanei. Si pretende che vi sieno due generi di passioni: altre appartenenti più a noi che alle cagioni esterne, siccome sono i moti degli affetti umani, di amore, di timore, di maraviglia, di sdegno, di compassione, d'avarizia, di ambizione, ec.; ed altre che convengono più alle cagioni esterne che a noi, come la vista, il suono, l'odorato, ec. Quest'era la teoria di Renato: ma questa teoria è falsa. Tutte le passioni ci vengono da cagioni esterne, sebbene non tutte ad un modo e pel medesimo canale. Certe nascono dall'urto, percosse, pressioni, frizione de' corpi circumposti sul corpo nostro, come sono le secon-

de; ed altre dalle forme o immagini, che, venendoci di fuori anch'elleno, commuovono prima la nostra fantasia, e quindi per la fantasia la tela nervosa, il sangue e tutta la natura; del qual genere sono le prime.

§ III. Siccome si distinguono due generi di passioni, così dal medesimo volgo de' filosofanti si son distinte due sorte di azioni, che chiamano *meccaniche* e *morali*. Le meccaniche nascono da una forza insita nel corpo, com'è la vegetazione, i moti animali del cuore, del polmone e d'altre parti della nostra macchina, l'azione dell'elasticità delle fibre, la sequestrazione degli umori ed il lor giro, ec. Le morali provengono dalla nostra ragione e libertà, dette perciò *umane* e *volontarie*, cioè azioni che si fanno con consiglio e deliberatamente. Ma si sa per la Fisica che quelle che chiamansi azioni meccaniche, non sono che pure passioni; perciocchè nascono più da forze corporee esterne, siccome dal lume, dal fuoco, dall'etere, dalla pressione dell'aria, che da agente intrinseco (*).

§ IV. Dunque, a parlar propriamente, non vi sono in noi altre azioni che quelle che nascono dalla ragione e dal libero arbitrio, o sia forza elettiva. So che anche su queste si è disputato molto, e disputisi ancora, non avendo noi che un senso assai confuso di quel che si chiama *azione*. Perchè, dicesi, possiamo o no es-

(*) Perchè non è ancora dimostrato, se il principio dell'elasticità sia o no il fluido etereo che penetra tutt'i corpi. E quei che il rifondono all'*attrazione universale* per far la corte al cavalier Newton, non badano che questo filosofo medesimo « prima non avea l'attrazione per causa, per fenomeno, ancorchè universale, e cagione di molti altri fenomeni », e poi sospettava che l'attrazione universale potesse provenire dallo stesso principio del fluido etereo. Vedi le sue *Questioni ottiche*.

ser liberi tanto, da esser principj primi e indipendenti di queste nostre azioni? perocchè essendo tutti persuasi che non vi sia cagione nessuna nel mondo che possa nè essere nè operare se non in vigore della cagion prima, sembra che queste che noi chiamiamo propriamente azioni, non sieno anch'esse, a parlar da filosofi, che passioni, cioè effetti d'una cagione universale, che in noi le produce secondo le regole del suo disegno (*). A me, cui non piace in fatto di morale sottilizzar troppo e andare agl'invisibili, il domandare, siamo o no liberi, parmi quanto il domandare, sentiamo noi o no d'essere intelligenti, e dotati d'una potenza di agire secondo gli appetiti nascenti dalle forme del nostro pensare. Che se siam certi, per interna coscienza, di sentire, di pensare e di appetire, perchè nol saremo di sentir d'eleggere? perchè non siamo men consci ed internamente convinti di questo che di quello? Nelle cose di questo mondo noi sentiam meglio gli effetti delle sostanze, che non possiamo comprendere il fondo, nè l'infinita catena di cause donde dipendono; e questi effetti sono da aversi per prime cagioni fisiche, e regole naturali di quegli altri che ne seguono. Lo spinger l'occhio fino nell'antecedente eternità, o profondarlo nell'abisso dell'incatenatura dell'universo, non è fatto per noi. E quando mi si oppone l'azion generale della Prima Cagion del mondo, rispondo che, poichè niente si fa nè si può fare senza la sua forza e direzione, e ch'io nondimeno son conscio d'esser libero, son io una causa, ella una concausa; e perciò vi debb'essere un modo da ben combaciarsi queste due cause, ed una soluzione della

(*) Vedi l'autore dell'opera: *Actions de Dieu sur les créatures.*

proposta difficoltà, quantunque per la picciolezza della mia intelligenza siami ignota. Debb' esser soddisfatto di tal risposta chiunque è persuaso della sua incapacità (*). Dunque (per tornare al nostro proposito) se non vi è in noi altra vera azione che il giudicare e l' eleggere secondo che giudichiamo, séguita che la legge morale, DA' A CIASCUNO IL SUO DIRITTO, non comanda immediatamente che a questa sorta di azioni; perchè non è giusto di comandare che a chi può o no ubbidire.

§ V. I principj dunque « interni, generanti, costituenti » delle nostre azioni umane e morali, cioè di quelle azioni di cui si dee dar conto ed esser risponsabile all' Eterno Legislatore, a noi, agli altri, e le quali meritino premio o pena, non sono che due soli, l' *intelletto* ed il *libero arbitrio.* Ogni azione la quale non si derivi da questi principj, conforme che sia alla legge o contraria, è più tosto un' azione macchinale, passione rispetto all'animo, che un'azione umana: è al di fuori dell'atmosfera della moralità. Egli è il vero che vi possono essere certe azioni miste, nelle quali parte ha la macchina e la forza degli oggetti esterni, e parte la ragione e la libertà, siccome son quelle che si fanno per una violenza di affetti nascenti da certe forme repentinamente agitanti e scomponenti la natura. Ma perchè in

(*) « Il famoso Maupertuis nella sua giudiziosa lettera *Su le Scienze* vorrebbe che s' incarcerasse e mandasse alle casematte ognuno che d'ogginnanzi ardisse di scrivere e disputare della quadratura del cerchio, della duplicazione del cubo, del moto perpetuo, della pietra filosofica, ec.: io aggiungo, chiunque scrive più, 1. sul libero arbitrio; 2. su la predestinazione e la grazia; 3. su l'accordo dell' arbitrio libero colla prescienza e colla grazia. Non basta egli ancora quel che si è scritto? Vorrei aggiungervi un po' coloro che vanno in busca del perfettissimo de' mondi, senza volersi contentare di essere dove sono. »

queste azioni entra sempre per qualche porzione la coscienza ed il libero arbitrio, ancorchè meritino qualche riguardo per quel che vi è di meccanico e forzoso (chi potrebbe non sentire le leggi macchinali?), non cessano però di essere morali, e con ciò soggette all'obbligazione della legge « proporzionevolmente alla quantità di volontà e di libertà che vi si è mista ».

§ VI. Qui ci si dirà, cred'io: Non debb'egli l'uomo render conto al Legislatore di niun moto meccanico, di niun appetito, di niuna passione? Questo non è differente dal lasciare l'impunità a tutte le scelleraggini « che non son figlie che del moto delle passioni ». Al che rispondo che, o si considera il moto meccanico siccome puramente proveniente da fisiche cagioni interne o esterne; o in quanto vi ha qualche parte la ragione e l'arbitrio nell'averlo prevenuto, acceso, portato avanti, o di non avere impedito quanto si poteva e conveniva, perchè non nascesse; o nato, di non averlo represso nel miglior modo che era possibile, e governatolo a tenore della legge « di ragione e di convenienza della natura umana ». Nel primo caso, quei moti non son soggetti che alle sole leggi corporee, delle quali niun uomo potrebbe essere astretto a tener conto se non iniquamente; perchè chi può da me chiedere ch'io renda conto di quel che non è di me, nè della mia volontà, ma d'altri, cioè di cagioni forzose? « Questo sarebbe pretendere che io non fossi nè corpo vegetante nè animale senziente: vorrebbesi adunque ricrear la natura, non governarla; il che è un furor pazzo, e scelleraggine più universale che non sono i mali che si vogliono correggere. » E quando si vede che alcune leggi puniscono i matti, o incarcerandoli o battendoli o cicatrizzan-

doli, non sono da aver per pene morali, ma per rimedj fisici, come si fa ne' morbi anche de' sani con de' salassi, de' cauterj, delle scoriazioni, delle legature, ec Nel secondo, quelle azioni od omissioni della ragione e dell' arbitrio son sempre sotto l'obbligazione della legge morale come quelle le quali sono « in qualche maniera e per qualche parte » nel nostro potere. S. Agostino chiede quanto peccò Lot nel giacersi con le figlie; e risponde assai avvedutamente, *non quantum ille incestus, sed quantum illa ebrietas meruit.* Perchè essendo stata quell'azione fatta da un briaco, potea parer meccanica e fuori della signoria dell'animo. E perciò era solo a discutersi, quant'egli, il buon vecchio, avea conferito del suo a quella ubbriachezza « sia facendo, sia trascurando quelle cautele che gli conveniva adoperare ». E questa sembra la regola generale da giudicar dirittamente di sì fatti casi. Che se Licurgo puniva due volte i delitti d' ubbriachezza, non era già per punire i moti animali ed irragionevoli, ma per avvezzare i cittadini alla temperanza: erano dunque, torno a dire, rimedj, non pene. E le azioni *noxali* de' Romani nelle bestie erano pene de' padroni, per insegnar loro la diligenza, la circospezione e il rispetto che debbe avere l'un uomo a' diritti degli altri. Come i vivicomburj degli animali che avean servito a' bestiali appetiti degli uomini, erano nella legge Mosaica indiritti a spaventar la fantasia de' razionali, la sola fucina dove o prende corpo o si affila la libidine ed ogni altra passione.

§ VII. E qui mi viene in acconcio di considerare quanto importi, perchè l'uomo serbi costantemente la legge morale, ed a quella avviticchiato si conduca diritto al suo fine, non solo di man-

tenere tranquilla la sua ragione, ed obbediente l'appetito, ed i muscoli e le membra del corpo esercitate al travaglio, ma di studiarsi eziandio di render quella ogni giorno più chiara e savia, e di far l'appetito docile; e il corpo paziente di fatica metodica. Perchè non è possibile che si vegga la legge, cioè la regola de' rapporti, nelle tenebre della ragione, o che vi si attacchi, dove l'appetito venga caparbio ed indomito, ed il corpo aspernante di moti metodici. E perchè quella forza abituale d'intendimento ch'è detto lume e sapienza, e quell'abituale docilità dell'appetito ed obbedienza del corpo, non sono che virtù, conciossiachè virtù e forza abituale suonino, com'è detto, il medesimo; séguita che l'uomo non possa schivare gli errori ed i mali che ne derivano, se non pel solo uso di sì fatte virtù intellettuali, morali, meccaniche, rendute natura per la continua disciplina e per l'ostinata voglia di conformarvisi. « Ed in ciò distinguesi il savio dallo stolto, ch'è quanto dire, il felice dall'infelice » (*).

§ VIII. Ma consideriamo più dappresso la forza di questi principj. È detto che niun'azione viene di per sè sotto all'ordinamento della legge morale, se non quella ch'è razionale, cioè o nascente o regolata dalla facoltà cognoscitiva e dall'elettiva; delle quali due facoltà la prima entra a formare un'azione razionale col consiglio e col deliberare,

(*) « È la differenza sensibilissima che tutta la storia umana presenta a vedere tra' popoli savi e gli stolti, ed anche tra' tempi di lume e quei di tenebre. Paragonate i popoli presenti d'Italia con quei dopo lo scioglimento dell'Imperio Romano sino al XVI secolo, e vedete se potete non inorridire. Quelle azioni dunque che, lasciando la vita sgherra e da fiere carnivore, vennero *sub jura*, creandosi un governo, de' giudici e delle leggi, siccome ispettori e protettori de' loro diritti, non pensarono che a questo; ancorchè, per la pazza libidine che poi si accese, i rimedj medesimi divenissero de' nuovi e maligni morbi. »

cioè col paragone ch'ella fa di quest'azione con la legge; l'altra con eleggere liberamente il partito che ci va a grado. Il concorso della facoltà cognoscitiva in formare un'azione razionale e morale dicesi συνειδήτις, *coscienza*, come chi dicesse *l'accozzare insieme e vedere ad un tratto più cose e pareggiarle fra loro;* perchè in fatti quel paragone tra l'azione e la legge è un discorso sì corto, che sembra più tosto senso che raziocinio. Pur quando si voglia sviluppare, fia sempre un sillogismo, il cui principio è la legge SERBA I DIRITTI, l'applicazione il fatto, la conseguenza il giudizio che ci assolve o condanna sul fatto, o ci stimola a fare o ad abbandonar l'impresa da farsi. Un ladro, dove non s'abbacini nell'ipotesi, dirà nel suo cuore: *Non si vuol toccare il diritto di nessuno; se dunque quel ch'io prendo è d'altri, fo contro la legge e sono nella pena della legge.* È un raziocinio che naturalmente fa ognuno che commette un'ingiustizia o una disonestà; il quale non si può non sentire, se non da chi non sente i palpiti del cuore (*).

§ IX. Si son distinte diverse sorte di coscienze, o per la diversità de' principj, o per la varia maniera di applicarli e di giudicare delle nostre azioni; le quali noi accenneremmo brevissimamente, « più servendo al costume che alla filosofia, e

(*) « Si dice ch'è effetto di timore, ed io dico ch'è effetto de' rapporti dissonanti dalla natura. Fino a che non si è incallito l'orecchio a certe stridule e dissonanti voci, tutt'i nervi s'aggrinzano all'udirle; e finchè non si è per lunga stagione avvezzo all'iniquità, sentesi aggrinzare il cuore nell'imprenderle, non solo ne' popoli sotto delle leggi civili, ma ne' selvaggi medesimi. Effetto dunque di natura, non di prevenzione: non altrimenti che s'inorridisce per forza di rapporti a guardare il capo di Medusa, e sentesi piacevolmente dilatare il cuore, per la medesima cagione, al guardare un allegro e festevole ballo di bellissime ninfe leggiadramente vestite ed inghirlandate. »

perchè, divenute lingua popolare, i giovani filosofi le odono e ne parlano con intelligenza e da ragionanti». Ed in prima dicesi la coscienza *buona* o *malvagia*; e questa in due maniere, o in abito o in atto. Quell'uomo il quale è abituato al bene « o per temperamento della natura o per avervi lungo tratto modellato il cuore a forza di considerazioni e di azioni », per modo che sembri naturalmente abborrire dall'ingiustizia, dall'inumanità e da ogni aspetto di vizio, dicesi avere una coscienza buona abitualmente. E questa costituisce propriamente l'uomo giusto ed onesto; perchè non è da ritrovare niuno scellerato, a cui qualche volta non piaccia un atto di virtù. Ma se egli si diletti dell'iniquità e della pravità, e vi sia per lungo uso incallito, facendo poco o niun conto del senso della natura (*), dicesi avere una coscienza malvagia abitualmente, ed è il vero iniquo e cattivo ed abbominevole uomo, come fu Tiberio, ed infiniti altri a lui simili. In particolare poi ed in atto la coscienza dicesi buona, come non ci rinfaccia nulla di contrario alla legge; è macchiata, se ci rinfaccia qualche delitto o vizio. Come non vi è uomo quaggiù tra noi il quale sia per ogni verso e costantemente nè buono nè malvagio; così un atto o due, e di rado, di bontà non renderanno buono il cattivo; nè qualche debolezza

(*) Perchè anche i più incalliti il sentono: « ma vi frappongono sempre un ostacolo che impedisce da scoppiare ». *Damnant et faciunt*, era la frase di Tacito. I Canadesi piangono quando sacrificano un nemico (*Hennepin*). « Gli Ateniesi dannarono Socrate, e quindi il piansero e l'onorarono di una statua; cioè quando le ostanti cagioni per cui la natura veniva ripressa, la gelosia, il timore, la superstizione, l'ira accesa da' delatori, si dileguarono. Questo pruova che la natura dell'uomo non è nè iniqua nè crudele; e che la crudeltà e l'iniquità vien da cagioni avventizie alla natura, che la premono, e non lasciano sbucciarne quel che ne dovrebbe ».

o trasporto e scapolata renderà tristo ed iniquo un uomo giusto e dabbene. Al che si vuol diligentemente badare nel giudicar delle persone; perchè chi volesse trovare un uomo senza difetto alcuno o magagna, e lindo di pennello, vorrebbe trovare un globo tra il genere de' poligoni.

È una verità conosciutissima, che la buona coscienza (ed intendo dell'abituale) differisce poco dallo stato della presente nostra felicità. È un piacere puro e grande quel

Nil conscire sibi, nulla pallescere culpa.

Dunque la mala coscienza abituata è il massimo de' mali di questa terra, ancorchè a certi paja che i tristi uomini e facinorosi se ne curino poco, guardando più all'esterno delle persone che a quel che passa nel cuore, nel quale solo può rinvenirsi la sede della felicità e della miseria; perchè in quel solo sentonsi i piaceri e i dolori. Nel rigoglio della vita giovanile quei pungoli della coscienza de' malvagi, ancorchè dilaceranti, vengono nondimeno ad esser in certo modo sopraffatti dalla quantità di azione, e dalle infinite esterne ed interne occupazioni che si danno i cattivi. Ma come quest'azione viene a scemarsi e rallentarsi, que' rimorsi s'accumulano, riprendono tutta la forza, ed opprimono lo spirito. Di qui è che voi non troverete facilmente un facinoroso che, fatto vecchio o cagionevole, non venga pensieroso, malinconico, taciturno, e che non mostri in faccia le furie vecchie e spietate che gli dilacerano l'anima: dove gli uomini dabbene, e stati giusti e compassionevoli di altrui, tanto più son soddisfatti e tranquilli, quanto più il bollore delle passioni va raffreddandosi.

§ X. La coscienza, che previene l'azione o

l'omissione, prima consultando, che si adoperi, (il che è proprio del savio ed onesto uomo), dicesi *antecedente*. Ma se ragiona poichè si è fatto o tralasciato, come sogliono fare gli sciocchi ed i viziosi, e dire *cosa fatta capo ha*, dicesi *conseguente*. La coscienza antecedente non può esser figlia che d'una savia educazione, dura, severa, continuata per lungo tempo ed abituata alla massima, *Non si vuol niente fare nè dire, se non sia prima ben discettato ed esaminato nell'animo suo:* ma la conseguente nasce o da un certo caldo di natura che porti altrui prima a fare che a consultare, o da trascurata educazione; perchè l'uomo non può esser niente di buono senza disciplina; la quale come manca, egli è sempre ragazzo, avendo molto moto, e poco o niun consiglio La coscienza antecedente, il cui principio è una legge vietante, come *non spergiurare, non calunniare, non fare ingiuria a chicchessia*, chiamasi *revocante* per l'effetto che produce su l'animo: ma se il principio sia una legge precipiente, siccome *ama il padre e la madre, soccorri al bisognoso, rendi il deposito, perdona le ingiurie*, dicesi *istigante* per la medesima ragione. Finalmente se la legge sia permittente, come *sérviti de' tuoi diritti in quel modo che più ti torna in acconcio*, addomandasi *ammonente*. Il suo abito dicesi *prudenza*, madre e balia d'ogni virtù.

§ XI. In oltre la coscienza può esser vera o erronea, certa o probabile. Quando la legge è vera e ben intesa e giustamente applicata ad un definito e circostanziato fatto, l'illazione dicesi vera e necessaria. Ma se sia o falsa la legge, o male intesa, o falso il fatto, o mal tirata la conseguenza, la coscienza è erronea. *Il consumar le nozze con una vergine*, dicono alcuni Indiani, *è un'in-*

purità innanzi a Dio: si vuol dunque lasciar le primizie a gente impura: coscienza che pecca nel principio; come quell' altra de' Maomettani: *È da scannarsi o bruciarsi per amor di Dio chiunque non è Maomettano* (*). Ma la massima parte delle coscienze erronee viene dalla non giusta applicazion della regola, peccando la maggior parte delle persone più nell' *ipotesi* che nella *tesi*. Perchè i principj del giusto e dell' onesto son pochi e sentiti nell'animo: ma essendo i fatti umani come corpi d'infinite facce, e niun'azione potendo esser giusta, se non quella che quadra alle leggi per tutt'i versi, dond'è il dettato *bonum ex integra causa*; egli non è agevole a farsi, e la maggior parte degli uomini non risguardano le loro azioni che per un lato. Così voi, a domandare anche gli assassini, non troverete nessuno che vi dica in tesi: *è giusto lo spogliare altri del suo*; e se egli il fa, vi dirà che il bisogno, l'altrui sevizia o ingordigia, le circostanze del tempo, del luogo, ec., sieno un'eccezione alla regola. Niun vi dirà: *egli è lecito far del male a' nostri simili*; ma ve n'ha infiniti i quali cercano, per una pazza avidità, di possedere più di quel che loro bisogna, al qual modo lasciano molti altri ignudi e mendichi, senza intanto farsene uno scrupolo al mondo. Finalmente Lucrezia Romana ammazzandosi errava nella conseguenza. Ella era nell'animo suo rea d'adulterio, perchè l'aver condisceso fu un'azione mista; ma non era giudice di sè stessa, nè poteva (almeno nel corpo civile) punire il suo delitto con le sue mani.

(*) Cristo dice (Joann. XII) che *non è venuto a giudicare il mondo, ma a salvarlo; e se alcuno è giudicato e dannato per chiuder gli occhi al lume, si giudica e danna da sè. — E non è venuto a perdere, ma a salvare.* Luc. IX.

§ XII. Si è controvertito, se la coscienza erronea sia da seguire, e se pecchi colui che vi si oppone. Sembra che la domanda medesima faccia orrore ad un'anima ben fatta. L'errore potrebb'esser la regola della vita diritta e giusta? Pure è da rispondere, che se l'errore è vincibile e volontario, è reo colui il quale si regola con sì fatta coscienza. Niun error volontario e vincibile può sottrarci dalla legge; perchè la legge per appunto ci si dà affinchè scuotiamo la nostra sonnolenza. Ell'è una verga diritta pendente su la testa de' mortali, e minacciante. Ma se l'errore è involontario ed invincibile, è reo colui che opera altrimenti. Non perchè l'opporsi ad una tale coscienza erronea sia opporsi a veruna legge particolare in su quel fatto; ma perchè è mostrare un generale disprezzo di ogni legge, e di non curare il legislatore; e questa è reità, come quella che nasce da animo mal disposto ed intollerante di regola e di sovrano.

§ XIII. La coscienza è certa, quando il principio non è che la legge ben intesa, il fatto accertato, distinto, ben circostanziato, la conseguenza necessaria; la quale non manca mai a nessuno nelle tesi generali di giustizia e di proprietà. Se il principio non è la legge, ma l'opinione de' Dottori; o se è la legge, non n'è però chiaro il senso; o se il senso è retto, il fatto non è ben liquido, nè cognito per tutte le sue circostanze: allora, non vedendosi che una parte della certezza, la coscienza vuolsi avere per probabile; perchè dove non si vede tutta la certezza, ma una parte solamente, quella parte appunto, siccome abbiamo dimostrato nella Logica, è quella che dicesi *probabilità*. Aristotile chiama in queste materie probabile quel che o pare a molti, o a po-

chi, ma scelti. Come la probabilità in materia di costumi è intrinseca o estrinseca, e quella vien regolata dalla legge, questa dall'opinione degl'interpreti; si vede che Aristotile ha voluto qui definire la probabilità estrinseca, la quale non può avere altro diritto che d'essere indizio ed argomento dell'intrinseca, sola vera probabilità. Perchè quegl'interpreti sarebbero essi i nostri legislatori? Dov'è, che a me pare che così nella città della natura, come nelle particolari repubbliche, tutti coloro i quali potendo studiar la legge medesima, si danno a regolar la loro vita e quella degli altri con i Casisti e Forensi, non facciano meno che cacciar dal mondo Dio e dalle città i sovrani. Perocchè vi è egli differenza tra *sovrano* e *legislatore?* Se i Casisti ed i Forensi sono i nostri legislatori, son dunque i nostri sovrani. Non saprei perchè i sovrani, gelosi per altro della loro prerogativa e del ben del pubblico, se ne curino poi tanto poco (1).

§ XIV. Si vuol qui però avvertire, che come noi usciamo della Geometria pura, in niun'altra cosa è facile di trovare delle certezze matematiche o delle pure evidenze (2). Il lume delle altre scienze è un po' crepuscolare. Quindi è che nelle scienze morali e politiche i punti certi sono assai pochi, e negli altri è forza, per mancanza di meglio, di contentarsi della probabilità. Ma queste probabilità vogliono esser sempre regolate dalla legge, perchè non sieno nostri capricci. È il vero

(1) Era una delle leggi de' Visigoti, che *niun magistrato ardisse di giudicare d'un caso non espresso nella legge.* Legge che arresta veramente di molti giudizj, ma impedisce infinite iniquità che possono nascere dal capriccio de' giudici. Gl'Inglesi serbano tuttavia questa legge.

(2) Veggansi i Prolegomeni agli Elementi di Euclide del P. Claudio.

che non possono tutti gli uomini avere rischiarata, destra, spedita la facoltà ragionatrice; ond'è che non si possa fare a meno che la moltitudine nella maggior parte de' casi non si regoli colle probabilità estrinseche, cioè colla autorità di coloro che sono la lor guida. Ma si porrà nella stessa classe i savj reggitori della moltitudine ed i legislatori? Questo nel mondo sarebbe introdurre un Politeismo, e nel governo civile un'Oclocrazia.

§ XV. La coscienza la quale è agitata da forti passioni, o incallita in certi abiti viziosi, suole addimandarsi *schiava*. Ma se ella viene a calmarsi, o a disbrigarsi di quelli abiti che la inceppavano, dicesi *libera*. Si vuol nondimeno intendere che niuna è tanto schiava, che, finchè serbi l'uso della ragione, non sia ancora bastantemente libera; e niuna tanto libera, cui le sensazioni naturali, i colpi delle passioni, l'ignoranza, l'errore non pieghino alquanto da una delle parti. Tal è la condizione degli uomini di quaggiù, nè potrebbe veruna umana disciplina cambiarla. Donde nasce che non si vuole aver pei primi tanta condiscendenza, da esentarli da ogni pena della legge; nè tanta severità pe' secondi, da condannarli come indegni di vivere per ogni trascorso. Questo mostra la necessità di quella virtù de' giudici, che Aristotile chiama ἐπιείκεια, *epiicia;* come chi dicesse *cedere alquanto del diritto*, e noi Italiani abbiamo nominato *equità*.

§ XVI. Finalmente la coscienza poco curante de' suoi doveri dicesi *sonnacchiosa;* e se non sente nulla nè del bene nè del male, quasi immersa nella negligenza, ed in una indifferenza Pirronica, vien nominata *cauterio* e *fungo;* la quale come ritorna al suo dovere, appellasi *risvegliata*. Niente fa più le coscienze cauteriate quanto una

lunga serie di prosperità, e niente più attente quanto le disgrazie ed i mali. Perchè il piacere è una spezie di letargo, e i dolori sono de' pungoli che destano l'elasticità umana. *Le miserie*, dicea Galba a Pisone, *si tollerano, e fanno l'uomo accorto e forte: la prosperità ci guasta.* E di qui viene che voi non sentirete mai parlare la lingua della virtù, se non ne' travagli; e l'uomo, le famiglie, le nazioni non mettono giudizio, nè conoscono tutto il vigore della natura, che ne' tempi di tribolazione. *Quali sono stati i savj, i buoni, gran principi?* domandavasi ad un Istorico. E quegli: *Gli educati nelle afflizioni e nelle miserie: è difficile esser savio ed allievo della buona fortuna.*

§ XVII Dalle quali definizioni tuttequante si può comprendere che la coscienza propriamente non è che una, cioè un senso repentino, giudice del giusto e dell'ingiusto, dell'onesto e del disonesto, nascente dal confrontare la legge scolpita nel cuore col fatto; e che tutti quei nomi non sono che varie modificazioni di sì fatti giudizj. In oltre, che quella che si chiama coscienza tranquilla o inquieta, è un senso fisico nascente dalla coscienza morale, e non già una coscienza morale; è dunque non coscienza, ma effetto della coscienza. E nondimeno, perchè è effetto della natura, è sempre, com'è detto, o un premio d'un animo virtuoso, o una pena di un malvagio. Diceva un uomo ad un virtuoso: *Trasimaco uomo tristo, iniquo, crudele, è più fortunato di te che sei un buon uomo.*—Questi: *Se io amassi vendicarmi di lui, mi terrei troppo crudele del dargli quei cruccj, quelle mordaci cure, quei batticuori, quei soprassalti notturni, che so che il tormentano.*

§ XVIII. Ma discutiamo meglio, se quella pace

di coscienza la qual è ne' virtuosi ed onesti uomini, e quei torbidi e rimorsi che dilacerano i facinorosi, sieno essi effetti di natura o di opinione. Vi sono stati di coloro che gli hanno attribuiti all'opinione, e tra questi l'autore della *Favola delle Api;* poco, cred'io, riflettendo all'ordine ed alla forza della natura. In quest'ordine v'ha di molte cose conformi al nostro natural temperamento, al fisico, le quali ci affettano per una forza energetica; e molte discordi e ripugnanti, gran parte delle quali si conosce più per un tocco di senso, che per riflessioni ed argomenti. Quindi è che il senso delle prime genera in noi piacere e soddisfazione, per *simpatia*, cioè per un natural combaciamento; e noja e sollecitudine quello delle seconde, che perciò dicesi *antipatia*, dissonanza fisica, per costituzione della natura medesima. Ora, com'è dimostrato nell'antecedente capitolo, niente è più alla natura e fine nostro concorde, quanto le azioni giuste ed oneste, come quelle per cui ci manteniam nell'ordine e nell'equilibrio con ciò che ci circonda; e niente più opposto e discorde, quanto l'ingiuste e le disoneste, per cui disquilibrando, veniamo a situarci in un sito violento. E perchè la giustizia, l'onestà, la virtù, e l'ingiustizia, la disonestà, il vizio conosconsi per un senso interno o per un tatto morale, si può quindi intendere che la pace della coscienza o il rimorso sieno effetti della natura e della sua costituzione, dell'ordine, non dell'opinione. Quell'è vero, che può ben l'opinione rinforzarli o indebolirli, come è provato per la storia di tutt'i popoli, presso a' quali la rigida e virtuosa educazione corrobora il senso della natura; e la scostumatezza, introdottavisi a poco a poco, viene a indebolirlo ed a generare una maligna indifferenza.

§ XIX. Si chiede: È ella la coscienza regola delle azioni e della vita nostra? — La regola della vita dell'uomo vuol essere, com'è detto di sopra, vera, retta, costante, divina, obbligante. Dunque se la coscienza si prenda per un senso interno, con poco o niun riguardo a massima veruna, non può esser regola a sè medesima; perchè questo senso spesso è un senso alterato o da passioni o da temperamento, o da abiti o da pregiudizio. Ma se per coscienza s'intende, siccome si dee, un senso ragionato, il cui principio sia la massima insita, *rendi a ciascuno il suo diritto;* « o, *non voler per altri ciò che non vuoi per te* »; allora è regola non già di per sè, ma per vigore di quella legge e massima che in lei lampeggia. A parlar diritto, la coscienza dee più tosto mostrarci la regola, esser di quella indice, che essere ella medesima regola; per modo che amerei che si abolisse una tale espressione e si togliesse dalle menti degli uomini, perchè si venisse a levare l'occasione di credere esser noi la regola di noi medesimi e delle nostre azioni. Troppo è l'uomo portato a misurare ogni altra cosa per la misura di sè; e non si vuol confermare in un errore sì nocevole alla propria ed all'altrui felicità.

§ XX. La seconda quistione è: Dove la coscienza non può esser certa, da qual grado di probabilità dobbiamo noi esser regolati? — Rispondo, che la probabilità che ci dee regolare ne' casi incerti, vuol essere primamente l'intrinseca, non già l'estrinseca, cioè quella che nasce dalla legge e dal fatto, non già dall'opinione de' Dottori; perchè questa è sempre in ragion di quella, non vi potendo essere probabilità estrinseca senza intrinseca, secondo che altrove è detto. Secon-

dariamente, dove i gradi di probabilità sieno diversi, purchè ambidue sieno sostenuti da qualche aspetto della legge di giustizia e di onestà, si dee attaccare al più grande, come quello ch'è meno distante dal vero; « ed il più grande è sempre quello ch'è più sicuro, e che favorisce il diritto della giustizia, non l'amor d'indipendenza ». È una regola di senso comune, della quale se ci serviamo in ogni altra materia, perchè ne dovremmo eccettuare le scienze morali? Anzi in ninna è tanto dell'interesse nostro serbarla intatta, quanto in queste, donde principalmente dipende la nostra e l'altrui quiete e felicità. « Il che se è giusto, come mi pare di esserlo, tanto maggiormente vi saremo obbligati », se i gradi di probabilità sieno uguali da ambe le parti. Allora o si vuol sospendere l'azione fino a che non veggiamo più chiaramente; o volendo agire, si vuol mettere dalla parte sicura, che è quella della legge. La legge è l'imperio di Dio onnipotente. Voler nel dubbio prender le parti della nostra libertà contra l'obbligazione della legge, è un voler transigere con Dio. E chi fia tanto ardito a persuaderselo? La legge è una tal linea retta che non potrebbe cedere neppure un punto senza cessar d'esser diritta: « chi pretenderebbe piegarla alla sua cupidità? La legge e la giustizia è il fondamento del MINIMO DE' MALI: metterla in dubbio, è voler urtare il genere umano fuori del centro del suo riposo, ed armarlo per lascive opinioni ad infelicitarsi scambievolmente. Dunque coloro che sostengono l'opposto, non sono nè pii nè giusti nè prudenti ». E il dire che in quel caso restino saldi i diritti della libertà, è il non capire perchè ci è stata data la legge. Perchè se la legge non ci è data che per regolar la libertà, tradita

spesso dall'acciecamento del proprio interesse e dalla violenza delle passioni, in dubbio si vuol temere più tosto dell'abuso de' nostri diritti, che del soverchio imperio della legge. Senza che vi può essere in noi altro diritto contra la legge di Dio, se non d'ubbidire? I nostri diritti sono anteriori alle leggi civili, ma non alla naturale (*).

§ XXI. Vi può essere poca controversia sul fin qui detto, dove si disputi di buona fede e tra anime amanti del buon costume. Quel tenta molti, se la minor probabilità è dalla parte della legge, e la maggiore da quella del nostro arbitrio: « qual ragione v'è perchè l'uomo savio e giusto non si possa attenere a questo secondo partito? » Ho letto che a Costantinopoli non che la chiara e distinta veduta dello stendardo di Maometto, ma pure un'ombra, un barlume acqueta le più accese rivoluzioni: tra noi si disputa, se comparendo la destra di Dio, ancorchè tra le nubi, sia a seguir piuttosto quella che le nostre concupiscenze. È vero quel *lume luce nelle tenebre:* ma è perciò da amarsi più le tenebre delle nostre passioni, che le scintille della legge? Datemi un uomo giusto e candido, cui non domini nè lo sconcerto che genera l'ira, nè l'interesse personale, nè la libidine, nè verun altro affetto torbido, e vi dico ch'egli si vergognerà di questionare sul nostro punto; ch'egli stimerà inudita arroganza voler venire a transazione coll'Altissimo, e mettere a rischio la sua pace e felicità « con allargare le vele dell'in-

(*) È il caso disputato da S. Paolo agli Ebrei: *paruit Abraham, et reputatum est illi ad justitiam.* Perchè, ancorchè gli paresse grave l'ammazzar suo figlio, nondimeno, quando Dio parlava chiaro, si aveva a reputar giusto il comando. Si può esaminare se Dio l'ha comandato, ma non se ha il diritto di comandarlo.

dipendenza, che si potrebbe provare di essere la più gran sorgente de' mali e delle miserie delle persone, delle famiglie, de' popoli, se non fosse sentito chiaramente da chiunque per poco voglia riflettere su la condotta degli uomini».

§ XXII. Ecco quel che turba gl'ignoranti. La legge, dicon essi, a questo modo sarà una tiranna che c'involi fino il piacere di sentirci liberi.—Si vede qui l'aria della stultizia, e odesi la voce dell'iniquità e della deboscia. I. L'uomo non è mai libero, dove non la ragione il regola, ma il trascina la passione. Or la legge è la sola vera e sola diritta ragione. *Il solo savio è libero*, diceano gli Stoici. Tutti la vita umana pruova questa massima. Un onesto schiavo, discreto, paziente, virtuoso, schiavo di Caligola o di Nerone, non sarà egli più libero di queste bestie putride e feroci? *Chi compra un signore*, gridava Diogene, quando il suo padrone il vendeva. II. Il dire che la legge c'invidii i piaceri, è o la più grande sciocchezza o la più gran calunnia. Dove la legge ha ella vietato di mangiare, di bere, di dormire, di dilettare le sue orecchie colla musica, le narici con degli odori, di avere una moglie? Ha ella mai proibito il piacere di aver de' beni, di goder l'amicizia e la conversazione degli uomini? Ma ben dirà ella, e dee: Guarda che non ti nuocciano; che non nuocciano a coloro, senza la società de' quali tu non puoi vivere; che non deroghino al rispetto ed alla venerazione del legislatore: dirà: Scegli quel che più può fare la serenità della mente, la tranquillità del cuore, la sanità del corpo: quel che ti rende amico e caro al genere umano, maggior piacere del quale chi potrebbe immaginarsi? Quelle voci, *padre della patria*, *amico de-*

gli amici, fratello del genere umano (*) hanno per ogni anima savia quel gusto puro, placido, costante, cui niente potrebbe agguagliare. È ella tiranna la legge? No; ma bene è di noi tiranna la nostra stolidezza e la libidine degli affetti.

§ XXIII. Vi sono di certi vizj, per cui può accadere che la ragione non faccia il suo dovere nel giudicar del giusto o dell'ingiusto, o il faccia male. Tali sono la stupidità, la rusticbezza, l'ignoranza, l'errore, « i pregiudizj che per lunga età han preso luogo di natura, gli abiti inveterati, ec.» La stupidità, quando è naturale e nascente da guasto temperamento, priva l'uomo del discorso, « la cui forza è sempre proporzionale all'elasticità delle fibre e de' nervi della macchina, alla velocità del sangue, alla grandezza e struttura del cerebro, al vigore del cuore, ec. »: nel qual caso viene ad essere in certo modo sottratto dall'obbligazione della legge morale, non altrimenti che s'egli fosse un fanciullino o una bestia. Ma la rusticità e l'ignoranza non ci privando dell'uso della ragione, ma bensì di certe notizie e di certi fini o lunghi ragionamenti, può solamente scusarci in quello che non era per noi possibile sapere e giudicare, non già ne' sensi naturali di giustizia e di umanità, i quali sono indelebili dal cuore umano. Un rustico, un selvaggio, un ignorante può abbacinarsi in certe complicate ipotesi, ma non mai nelle tesi generali. Se si debba o no rendere il deposito al proprio padrone, non vi sarà niuno tanto rustico

(*) Mi muovono le novissime parole del fu Delfino, dette al Duca di Berry: *Mio figlio, se voi monterete sul trono, sovvengavi che non vi sarà altra differenza tra voi ed i vostri sudditi, che quella accordatavi dalla Provvidenza, di occuparvi e contribuire incessantemente alla loro felicità* . . . Gazzetta di Parigi . . . . Quest' appunto è la vera felicità de' sovrani, e questo fa la loro libertà. Non farebbe ella la libertà e la felicità de' privati?

che non l'intenda. Ma nel caso, se il rendo, perisco io, se no, il padrone, potrebbe bene un poco ragionante e poco fermo nella virtù intrigarsi e non sapersi che fare.

§ XXIV. Questa ignoranza e questo errore, di cui si è detto, dicesi ignoranza ed errore invincibile, e però involontario. Ma vi sono delle ignoranze e degli errori vincibili e volontarj, e sono quando per la comune diligenza degli uomini potea risapersi il vero e uscir dell'errore È una colpa grave l'aver negligentato quel che il comune degli uomini sa bene. E se questa ignoranza o errore è in quelle cose le quali, pel posto che occupiamo, non solo poteano, ma doveano sapersi, è sempre un delitto; perchè è una violazione dell'essenza del patto che facciamo colla nazione. Un giudice non potrebbe scusarsi d'ignorar le leggi, nè un vescovo o un parroco i Canoni, nè un generale l'arte della guerra. Chiunque imprende ad esercitar un mestiere, per un patto tacito o espresso, o protesta o si obbliga a saperne le regole. È nondimeno da avvertire, che benchè in questi casi l'ignoranza dell'arte e della legge sia un *dolus malus*, l'ignoranza però del fatto o delle circostanze e delle facce, per così dire, del fatto, può facilmente avvenire d'essere irreprensibile; non vi essendo niuno nè di tanta capacità, nè di sì gran diligenza ed attenzione, al cui occhio non possa scappare un fatto o una sua circostanza, in cui non possa aver luogo una smemorataggine, ec. Al che si aggiunga la scaltrezza e la malizia di coloro a cui spesso importa oscurarli. Ma neppure è da negarsi che potrebbe la negligenza d'un uomo nell'ignorar certi fatti arrivare fino al delitto, dove quelli fatti fosser noti a tutti o a molti, o di leggiera investigazione; come sarebbe, se a tutto un

popolo fosse noto che i magistrati vendan la giustizia ed opprimano i popoli, e nondimeno non si sapesse dal sovrano; il quale era il caso dell'imperador Claudio e di molti altri. Quel che gabba molti, è il credersi che il governare altri sia un posto di voluttà e di riposo; dove che niun grado dee riputarsi per l'uomo giusto più faticoso ed inquieto, e di più stretta obbligazione, come quello sopra cui è fondata la fede pubblica, dalla quale nasce la sicurtà di ciascun cittadino. E di qui è, stimo io, che Platone richiedea ne' custodi delle città la sagacità, il coraggio e la vigilanza de' cani. Ma « siccome si corre per andazzi, dicea colui, cosicchè vedrete ne' popoli in diverse età dominare tutti gli spiriti ora più uno, ora più un altro vizio, che sono le maree morali »; così v'ha certi secoli di vertigine, in cui si vedrà ogni uomo girare intronato, credendo che questa sia la natura umana.

§ XXV. « I pregiudizj, massimamente pubblici, autorizzati dalla moda e dall'antichità, sono i più fieri nemici della ragione umana in ogni piano di verità, e tali che sovente si reputa come nemico pubblico un savio il quale, vedendo chiaro nelle cose nostre, volesse imprendere a spregiudicarne. Gl'innamorati amano le cose le più laide, e che farebbero orrore ad anima serena, nelle loro metresse. Quando ci penso, che razza di animali siamo noi altri! e l'uso, la moda, l'antichità ci fa sempre parere bello il brutto, onesto il disonesto, giusto l'ingiusto, sapienza la sciocchezza, vero il falso, e, quel che più stona, felicità la miseria. In un popolo aggirato tutto da sì fatti pregiudizj io non vorrei esser giudice troppo severo. Quando uno pensa da ragazzo, come gli altri, e fa quel che fanno tutti, da' suoi primi an-

ni, anche se ei pensa male e fa male, mi vien la tentazione di credere che sia innocente. Non mi vorrei adirare vedendo un Egizio raccomandarsi divotamente ad una cipolla; nè creder crudele un che vedendo tanto spesso fender la pancia per piccoli delitti, la fendesse per simili offese al suo nemico; o creder un gran ladro un che vedendo tutti rubare, rubasse anch'egli. Non sono innocenti; ma la marea del pubblico trascina fino i giganti. »

§ XXVI. Diciam ora del libero arbitrio. Il libero arbitrio è, siccom'è già detto, quella facoltà deliberatrice dell'animo nostro, per cui paragonando le diverse forme e cose tra loro e con noi, e pesando le nostre sensazioni, eleggiam di fare o no, ed a quel modo che più stimiamo condurre al nostro fine. È sì certo, che perchè un'azione od omissione sia degna di premio o pena, di lode o biasimo, debba esser fatta con libertà, « ch'è tanto dire, quanto con qualche grado di ragione e consiglio » che si vuol riputare per assioma non altrimenti certo che gli Euclidei un detto di S Agostino: *peccatum adeo est volontarium, ut, si voluntas desit, peccatum non est*; perchè il peccato è immediatamente nel disordine dell'*appetito elettivo*, il quale dicesi *volontà libera*. Pur si vuol considerare che un'azione può esser volontaria *in sè* ed *in causa*; siccome si dice, e si dice bene. Perchè non è da riputarsi azione libera solo quella ch'io fo volendola fare mentre la fo, ma quella eziandio la quale ancorchè necessariamente si faccia, nondimeno si è procurata per un'altra azione antecedentemente di piena e libera volontà. Le nostre Costituzioni puniscono un che cadendo da un tavolato di fabbrica ammazzi alcuno di quelli che si trovan passando di giù; il che potrebbe

parere strano e poco ragionevole a' meno accorti. Ma se consideriamo che poteva esser cresciuta la negligenza o l'avarizia nel fabbricare degli aniti, da poterne leggermente cadere, e che da sì fatti vizj nascessero de' frequenti disastri; veggiamo subito che il legislatore avea ragione di punir coloro che a questo modo venivano a far male a sè ed agli altri. La legge dee, quanto può, prevenire il male e sbarbicarne le radici. Quel medicare de' sintomi senza altrimenti curarsi della cagione del morbo, non è de' buoni medici.

§ XXVII. Dirà qui taluno: Se la volontà è appetito, séguita che ogni appetito contra la legge sia reo, e perciò sieno peccati tutt'i moti che in noi si destano non confacenti alla regola del giusto e dell'onesto. Or chi potrebbe essere innocente a questo modo? Rispondo, che io so che alcuni Teologi hanno avuto in conto di peccati tutt'i moti dell'appetito ribelli alla legge, confondendo, cred'io, l'idea di *viziosità* e di *peccato*. Non dubito che quei moti non sieno delle viziosità che non di rado ci rovinano nel peccato. Ma quanto al peccato, si vogliono distinguere i moti dell'appetito sensitivo da quelli della volontà, che son moti ragionevoli e di elezione. I primi spesso non sono che o meccanici, o primi tocchi ed irreparabili delle forme ed immaginazioni delle cose, e perciò se non vi hanno in niente cooperato la ragione e la forza elettiva della ragione, sono immuni dalla legge morale. Non si può giustamente condannar quello ch'è per noi impossibile ad evitarsi; ed il non esser tocco dagli aspetti delle cose in mezzo a cui siamo, non è possibile per niun uomo che abbia sensi e conoscenza. Quell'*impossibile est non tangi pulchre visis* è un continuo dettato dalla natura

di tutti. A me non piace quella morale che vuol piuttosto sbarbicare che regolar la natura; poichè la natura non vorrà essere sbarbicata, e sarà o vilipesa o delusa quella Morale che il tenta. Ma gli altri moti nascendo da ragione e considerazione, o essendo quei medesimi nati per leggi meccaniche e poi alimentati dalla elezione, son sempre liberi e sempre soggetti all' obbligazione morale. Perchè la volontà è una tal potenza, che niun'altra potrebbe determinare, se ella non determini sè medesima, siccome è provato per mille sperienze che ne abbiamo

§ XXVIII. Ma vi sono stati pel contrario altri, e ve n'ha ancora, i quali hanno detto ed insegnato che, perchè un'azione sia buona o mala moralmente, si richiegga un perfetto equilibrio in colui che agisce o tralascia; e ciò vale a dire, che quando egli agisce non sia per niente più tratto dall'una parte che dall'altra. Quest'opinione si può chiamare il *qui tollit peccata mundi*; imperciocchè non è possibile che vi sia un uomo il quale si determini a fare o tralasciare checchessia senza veruno allettamento dalla parte di quel che fa o tralascia, essendo il motivo di tutte le nostre determinazioni l'inquietudine. L'idee che si presentano alla nostra ragione si concepiscono da noi sempre come o buone o male o indifferenti. Quando ci pajono indifferenti, non destando in noi nessuna sollecitudine, non ci muovono per niente, e ci lasciano nel perfetto equilibrio. Ma se esse ci sembrano buone o male, generano in noi inevitabilmente un allettamento o un orrore e timore; il che toglie certamente l'equilibrio meccanico. Ma pure quell'allettamento o quell'orrore son tali, che son sottomessi alla signoria della libertà, la quale per qualunque sbilanciamento fisico

resta sempre di sè signora finchè ragiona, e resta di sè conscia. La storia degli uomini c'insegna non esservi niuno sì gran piacere a cui non si possa liberamente rinunciare, e niuno tanto dolore che non si possa tollerare arditamente e con franchezza. *Ripeti*, disse Socrate a quel Coro di tragedia che cantava, *l'uomo esser animale nato a tollerare anche quel che sembra intollerabile.*

§ XXIX Che diremo della forza del temperamento e degli abiti? Diremo, che se i moti che ne nascono prevengono il consiglio della ragione e l'uso del libero arbitrio, nè noi gli abbiamo stimolati o accarezzati, sieno da riporsi tra' moti meccanici e fuori dell'imperio della legge morale: ma dove non ci sorprendono, o sono da noi in qualche maniera fomentati o procurati, debbono ascriversi alla nostra libertà, la qual è rea o di non aver fatto il suo dovere, o di averlo fatto male. Perchè chi ci comanda di fare o non fare, ci comanda d'essere scaltri e diligenti a prevedere e sfuggire ogni azione e non-azione, donde possiamo venir poi sospinti a contraddire alla legge. « E perchè il temperamento vien sempre piegato così al bene come al male dagli abiti, se non si può vivere senza abiti (perchè noi non siam poi che un ammasso di abiti), ei si vuol badare che non sieno di quelli che, in vece di dare delle figure combacianti al cuore umano, gliene danno delle dissocianti che ci mettono in un perpetuo stato d'essere o iniqui o infelici; iniqui, per non saperli più frenare; infelici, pei continui sforzi di piegarci all'opposto. Pur come gli abiti quasi tutti ci vengono dall'educazione o domestica o civile o religiosa, compiango coloro che sono male educati, e vorrei chiamar tiranni della vita umana

quelli che ci educano male, se non sapessi che sono il più delle volte anch'essi educati male. Oh fiera catena d'infelici e d'infelicitanti! »

§ XXX. Disputasi eziandio, se la forza esterna, che dicesi da' Giureconsulti *vis major*, ci tolga la libertà delle azioni? — Distinguono i Teologi due sorte di azioni libere, che chiamano *imperate* ed *elicite*; le prime delle quali esercitansi con le membra corporee, le seconde con l'interna volontà; e questa distinzione è molto acconcia. I membri son soggetti alla forza de' corpi, siccome corpi anch'essi: dond'è, che se quella è irresistibile, non ci si può imputare a delitto il non aver fatto quel che la legge comanda, per mancarci l'esercizio della libertà. Chi potrebbe resistere al tremuoto? Ogni forza irresistibile è per noi un tremuoto. Le altre son sempre di sè signore; e perciò se esse han mosse le membra in azioni contra la legge, sono ree d'iniquità o di disonestà. La ragione di Lucrezia, ancorchè male applicata, *animus insons est, corpus violatum*, vale nel primo caso. Ma se uno schiavo, per non essere ammazzato dal padrone, ammazza un altro innocente, o commette qual si è altra azione iniqua, è reo; perchè è stata la sua volontà che l'ha mosso, e non la forza. Sono in calessino, sei validi assassini mi inseguono, i cavalli, come quegli degli Dei d'Omero, volano: ed ecco quattro fanciulli scherzanti allo stretto. Han deciso, ed alcuni dotti, che non son reo se gli schiaccio per non essere ammazzato. Io compatisco questi Dottori: a chi non piace la vita? e chi non è aggirato dall'amor di vivere? Ma se io non avea diritto di ammazzarli, se quelli erano anche nel mio pericolo innocenti, se io, non altri, ho sferzati i cavalli, può stare che mi assolva il pretore: ma

fuori del pericolo io medesimo sento che mi si rivolta la coscienza, e mi condanno da me medesimo.

CAPITOLO V.

De' doveri.

§ I. Quel che la regola del giusto e dell'onesto comanda o vieta, è per noi un *dovere*. Dunque ogni azione od ommissione di ciò che per questa legge ci si precetta o vieta, è contra il dovere. Egli è ingiusto se offende i diritti *perfetti* e di *coazione*; disonesto, inumano, crudele, se si oppone al diritto del reciproco soccorso. Uno che ammazza, ruba, calunnia, inganna, opprime un altro uomo, è un iniquo, un contumelioso; ed un che potendo fare un bene, sia d'animo, sia di corpo, ad un che n'ha bisogno, ed il mostra chiaramente, o gridando e chiedendo aita, o facendosi altrui bastantemente intendere coll'aspetto del male medesimo, se il niega e rivolge gli occhi dal suo fratello e socio nella città della natura, è un empio, una fiera, nè degno di essere avuto tra gli uomini. Tal è la legge del mondo, e tale il senso del genere umano.

§ II. Si posson dividere i doveri così per rispetto alla regola, come per risguardo agli oggetti a cui si debbono. Vi ha de' doveri naturali, de' cristiani, de' civili, de' canonici e degli urbani. Ogni dovere che nasce dalla legge di natura, è un *dovere naturale;* e questi son comuni della generazione umana. L'uomo li dee all'uomo, perchè uomo, perchè nato con un diritto eguale, e perciò sotto un'eguale obbligazione. Quei doveri che la legge cristiana, legge di amore, di umiltà, di

pazienza, di disinteresse, di disprezzo delle grandezze mondane, impone a' Cristiani, diconsi *evangelici*. Civili son quelli che nascono dalle sole leggi civili; e canonici quei che prescrivono i sacri Canoni della Chiesa. Finalmente vi ha di certi doveri di buona creanza, che noi diciamo di Galateo, i quali consistono nel serbar ciascuno il decoro suo e degli altri, il decoro del tempo, del luogo, del posto, ec; e questi chiamansi *urbani*, contraria a' quali è la rustichezza, la salvatichezza, e le maniere zotiche e villane. Un uomo compiuto per ogni parte e perfetto è colui che li conosce tutti, ed è in tutti formato e disciplinato: è l'amorino, le delizie, il zimbello del genere umano (*). Ma noi qui non trattiamo che de' soli doveri naturali. Non è poco, se l'uomo è giusto e compassionevole agli altrui mali, dove non ha il comodo d'esser di più.

§ III. Rispetto agli oggetti, i nostri doveri si debbono a chi ha de' diritti; dunque altri si debbono a Dio creatore e governatore di questo mondo, altri a noi medesimi, altri agli altri uomini. Ma i doveri che dobbiamo agli altri o sono doveri generali i quali servono all'uomo in quanto uomo, o particolari che si voglion prestare all'uomo situato in un certo stato e grado, nella famiglia, v. g., nella città; ec. De' generali sarà

(*) Pomponio Attico tra' Latini, Platone tra' Greci sarebbero due gran modelli d'un gentiluomo giusto, umano, sociale: Newton e Muratori, d'un filosofo e d'un letterato. Ma niuna storia ce ne somministra più quanto l'ecclesiastica. Se si potesse scegliere tra tanti, S. Francesco Sales dovrebbe essere l'idea di un pastore, Papa Pignatelli d'un pontefice, Arrigo IV, re di Francia, d'un sovrano, Ximenes di un ministro di Stato; ec. « Non udite coloro che vi dicono che vi ha de' difetti, e talora dei vizj in questi modelli. Egli è perchè tutti gli eroi nostri mangiano pane, beono vino, ec., sono animali sensitivi, nascono, crescono, muojono, ec. Se voi mi date in ogni nazione cento lavorati su quei modelli, vi perdono tutto il resto de' birbanti che ingombra la terra. »

partitamente detto in questo libro, siccome quelli che sono il fondamento degli altri; e de' particolari si ragionerà più posatamente nell'altro.

§ IV. Pur si chiede e si vorrà sapere: È egli vero ciò che insegnavano gli Stoici, che noi dobbiam de' doveri fino alle cose le quali non sono del gener nostro, v. g., alle piante, alle bestie, ec.? — Ed in vero, se il dovere nasce dal diritto, e il diritto alla proprietà sostenuta dalla legge universale, e le piante e gli animali per la medesima legge del mondo hanno le loro proprietà, siccome l'uomo; potrà parere che la medesima legge comandi di doversi osservare i diritti di tutte le cose. Porfirio ha scritto un libro intitolato περί ἐμψύχων. ec., *del doversi astenere dall' ammazzare o mangiare le bestie*, avendo quelle tuttequante una comune natura animale con esso noi, e non altrimenti sensitiva di dolore e piacere, che siam noi. E qual legge può permettere di recare a chicchessia un ingiusto dolore? (*)

§ V. Quistione che turba un filosofo, ma non inquieta già il volgo degli uomini. Rispondo adunque, come si risponde da' più, ma non come vor-

(*) Gli Stoici erano venuti in questo parere per un principio diverso da quello per cui i Pitagorici, la cui causa fa Porfirio, vietano il far male agli animali, e il mangiarne la carne. Tutte l'anime, secondo gli Stoici, sono emanazione della medesima Divinità. Questa Divinità Stoica, cioè un fuoco sottilissimo, animato, pensante, diffusa per tutti gli esseri mondani, gli anima tutti, ancorchè di diversi gradi di vita. Gli Stoici adunque erano de' veri Panteisti. Pitagora avea concepita la medesima idea della deità, siccome può vedersi per quel che ne dice Cicerone nel I. libro *de Nat. Deorum*; ma aggiungea, che le anime, tutte di un genere, trapassano dagli uomini nelle bestie e nelle piante, e di nuovo risalgono dalle piante e dalle bestie agli uomini, finchè ben purgate sieno trasferite a più nobili sedi per ricader poi di nuovo per nuove lordure di peccati. Quella melemsicosi era comunemente creduta fra gli antichi Egizj, com'è ora tra' Baniani dell'India. Platone fu in certo modo anch'egli in questo sentimento; ma non si astenne perciò da mangiar carne.

rei risponder io: che nell'universo non ogni proprietà di qualunque essere costituisce un *jus*, *diritto*, ma quelle soltanto che sono affidate alla ragione ed al libero arbitrio; perchè questa parola *jus* ha connessione necessaria con l'obbligazione morale; e l'obbligazione morale suppone coscienza, intelligenza di legge e libertà di arbitrio; le quali facoltà, se noi c'intendiamo niente della natura, mancano alle bestie. Egli è vero che sono stolti e rei coloro che senza niun bisogno devastano le piante, o incrudeliscono contra gli animali: ma questa reità non nasce già dal violarne i diritti, essendo, quanto sembra, le bestie in un piano basso destinato a servire al superiore dove noi siamo; ma dall'offender noi medesimi. Avvezzarsi alle stolidità ed alla crudeltà, è ferire l'obbligazione, nella quale ognuno è nato, di non esser crudele, fiero, bestiale; perchè la crudeltà e la fierezza è opposta tanto a' diritti di giustizia, quanto a quelli di reciproco soccorso che gli altri rappresentano contro di noi, tanto alla legge di giustizia, quanto a quella dell'interesse. E da qui nasce che alcuni popoli han punite con leggi civili queste sevizie, siccome un tempo gli Ateniesi (*).

§ VI. Sarebbe poi maggiore questione, se l'uso di mangiar carne giovi al fisico ed al morale della

(*) Vedi Samuele Petit *ad leges Atticas*. Quel può parere strano, che quelle medesime nazioni che riguardano la crudeltà contro le bestie siccome indegna della grandezza dell'uomo, approvano poi che una parte del genere nostro, e forse la maggiore e la più necessaria, venga trattata assai peggio delle bestie. Quando Las Casas, i Padri Geronimitani, molti dotti e discreti Domenicani declamavano dinanzi a Carlo V contro le infande crudeltà usate contra gli Americani, l'Arcivescovo di Siviglia, Monsignor Burgos, pretese sostenerle colla dottrina di Aristotile, che *gli Americani erano per natura schiavi, e doveano trattarsi peggio che le bestie* — *Voi*, dicea Casas, *Monsignore, dovevate, siccome Prelato, studiare l'Evangelio, non Aristotile*. Vedi Herrera.

natura umana; nella quale se io avessi a dire il mio sentimento tra coloro che vogliono ascoltar la ragione, non la forza de' pregiudizj, direi di no: I. Questi cibi generano delle peggiori corruzioni, che non si faccia il latte, i semi, l'erbe, le frutta; il che nuoce al fisico. II. Fanno un certo chilo robusto ed irritante, che non può non cambiare la natura umana in ferina. Omero loda certi Sciti *glattofagi*, cioè non aventi altro cibo che latte, e chiamali δικαιοτάτους, *giustissimi*; ed i Baniani dell'India sono i più placidi, giusti, misericordiosi popoli della terra; il che non senza ragione si ascrive al non mangiar carne. Tra i popoli Americani quei furon trovati i più umani, gai, amichevoli, i quali non pasceansi fuorchè di radici, semi, frutta. III. Quell'avvezzarsi a spargere con piacere il sangue degli animali, fa la strada all'ammazzamento degli uomini. Non è facile il non esser crudele cogli uomini, dove si sia avvezzato ad esserlo con le bestie, le quali hanno tanta similitudine colla natura nostra; di che sono argomento i macellai, i cacciatori di professione, ec. I popoli *antropofagi*, *mangiatori di carne umana*, de' quali tanti se ne sono scoverti in ambidue gli Emisferi, non vi debbono esser venuti che per gradi. La fame rodendo le viscere, ed incominciando a mancar le radici, i semi, le frutta, s'avventarono agli animali; e venute meno le bestie, posero i loro unghioni addosso agli uomini; il che è da ciò manifesto, che non si trovano antropofagi dove il suolo è fecondo e dà da vivere a tutti; purchè, come già nella Nuova Spagna, non ve li faccia la superstizione, male ancora più crudele e spaventevole della fame.

§ VII. Pur nondimeno credo che la legge di giusta difesa dia un diritto ad ognuno di ammaz-

zar quegli animali che c'infestano, ed i quali, se vengono soverchio a moltiplicarsi, disertano o noi o le nostre campagne. Nè so se il buon Porfirio ardisse di dire di non doversi far la guerra a' leoni, alle tigri, alle vipere, agli orsi, a' lupi, ec., e ad una infinità di bestie che depredano i nostri campi. Perchè se una tal difesa riconoscesi per giusta contra gli uomini, qual legge vieteralla contro le fiere?

§ VIII. Del dolore che recasi alle bestie, non saprei che dirmi. Sembra nondimeno che la natura e la legge dell'universo sia tale, che gli esseri de' piani inferiori servano come di base a quelli de' superiori. E se tale è la legge della natura, questo dolore non è che giusto, dove non offenda i diritti di quei medesimi che se n'abusano: sebbene niun animale se n'abusi, se non l'uomo; perchè dove gli altri seguono le leggi della necessità, noi soli ci diamo in preda di quelle della libidine e del raffinamento delle passioni. Io so che la scuola Cartesiana ci ha assoluti per un altro verso da una sì fatta ingiustizia, dichiarando che le bestie non son sensitive nè di dolore nè di piacere; e che que' moti ch'esse fanno, e quelle grida che gettano, dove vengono ad essere scannate, sono de' puri moti meccanici d'elasticità, come il risalire delle palle percosse, il suonare delle corde, dove sien tocche, ec. Ma sarebbe una buona logica rispondere per fantasia a' certi fatti della natura? Ogni animale che vede, ode, odora, discerne, ec., ch'è composto di nervi e fibre nervose, che ha diaframma, centro de' moti sensitivi; ogni bestia che sente la venere, e che genera e nutrisce la prole con gelosia, debb'esser capace di piacere e di dolore; e se non è, non il siamo neppur noi. Del resto perchè la legge del

mondo è tale che le vite de' piani inferiori servano a quelle de' superiori, non perciò sarebbe a noi lecito farne altr'uso che quel medesimo che ci mostra la natura, cioè per la sola necessità di sostenerci. La crapola non è nell'ordine della natura; e il devastamento della spezie unicamente per soddisfare il nostro piacere, l'è contrario.

§ IX. Ma il passo più difficile ch'è in tutta la morale, è quello del *conflitto* e della *collisione* de' doveri, passo dove pochi sono che non s'intrighino; il quale meriterebbe perciò che i grandi ingegni vi s'impiegassero seriamente e con maggior diligenza che non si è fatto fin qui. Che farà, dicesi, un uomo che vuol esser giusto, dove un dovere venga a contrastarne un altro, per sì dura necessità, che volendone adempir uno, non si possa fare a meno di non offender l'altro? Se non spergiuro, son morto; e se spergiuro, offendo i diritti della Divinità: se parlo, perisco; e se non parlo, perisce la patria, il padre, l'amico: se mi difendo, bisogna uccidere un altro; e se voglio che viva, è forza che mi lasci uccidere: se soccorro altri, metto me in pericolo; se voglio salvarmi, debbo abbandonare l'amico: se rubo, tolgo l'altrui; e se voglio serbar l'altrui, m'è bisogno morire o vivere nella miseria, morte perpetua e crudele: se non mi uccido, vivo in una insoffribile calamità; e se voglio da me allontanare la calamità, non resta che mettermi le mani addosso e mutare stanza: se mentisco, offendo il diritto di colui a cui mentisco; e se dico il vero, colui contro cui parlo. Son infiniti i casi della vita umana, ne' quali, dicono, i diritti collidonsi co' diritti, i doveri co' doveri. Come essere per ogni parte giusto ed onesto?

§ X. Io scrivo un saggio su i principj, e non

un'opera dettagliata: do delle massime, non un libro di casi. Veggiam dunque se vi può essere un'arte generale da distrigarci da questo caos, che mette la morale al bujo e gli uomini in pericolo. Ecco il mio primo principio. Non vi ha doveri dove non vi è obbligazione, e non vi è obbligazione dove non vi ha diritti; dunque IL CONFLITTO DE' DOVÉRI NON PUÒ NASCERE CHE DAL CONFLITTO DE' DIRITTI. E questa è la prima massima che ci vuol règolare in sì fatti imbarazzi. Si vuol guardar per minuto a' diritti, si vogliono pesare e ragguagliare; ma si vuol prima non esser prevenuti in favore de' nostri, nè aggirati dalla vertigine del secolo.

§ XI. Or vi può egli esser contrasto di diritti? Il diritto è una proprietà e facoltà data agli esseri ragionevoli, e garantita dalla legge del mondo: dunque se son opposti i diritti, la legge del mondo crea e sostiene de' contraddittorj; e perchè la legge del mondo è la volontà di Dio, Dio è autore di contraddizioni. Chi ardirebbe dirlo? E di qui è che chiunque s'immagina una tal contraddizione, gli è forza che nieghi esservi una legge naturale, cioè una Provvidenza, ed una Mente divina presidente al mondo. Con costui non si disputa di costume e di giustizia, ma di momentanea utilità e colla pistoletta alla mano.

§ XII. S'oppone, che la legge di collisione è fondamentale ed essenziale in un mondo composto di esseri finiti (*). — Se le parti della materia non sono antitipe, non v'ha corpi: se le due forze centripeta e centrifuga non si contrastano, non ci ha mondi planetarj: senza le due forze *concentriva* e *diffusiva* non ci ha uomini nè corpi civili

(*) Vedi la prima parte della Metafisica italiana.

in terra. Se dunque l'ordine universale richiede opposizione di forze, perchè non vi sarebbe contraddizione di diritti? Obbes ha messo per fondamento della Diceosma per appunto questa guerra; e, quel ch'è anche più forte, l'ha posta il gentile ed amabile Platone. *Ogni uomo*, dice egli, *nasce guerreggiante con sè e con gli altri*, πολέμιος.

§ XIII. Rispondo, che, come è detto, non è la sola proprietà che fa un diritto, ma una proprietà incatenata, confidata alla ragione e garantita dalla gran corda della natura, che è la legge del mondo. Possono adunque collidersi le forze e le proprietà fisiche, ma non la regola regolante le forze; perchè la legge del mondo non può contrastare sè stessa. Le forze fisiche dell'uomo sono della proprietà che non ripugna d'esser fisicamente antitipe; ma in quanto sono in mano della signoria della ragione vengono ad essere modellate e regolate dalla legge della ragione, e per tal regolamento diventano diritti e cospirano amichevolmente. Se i diritti s'opponessero, l'opposizione sarebbe nell'ordine della legge. Qual contraddizione! Agire di tutte le sue forze, ed in ogni verso, senza risguardo alcuno a ciò che ci è dintorno, non è agir da mente a cui presiede una legge morale, ma da corpo menato da meccanismo: dunque non è il diritto dell'uomo. Era necessario al fisico delle cose della natura l'opposizione delle forze; ma rovescerebbe gli esseri ragionali la contraddizione de' diritti. Lì le forze opposte si conservano nell'equilibrio appunto per una sì fatta opposizione, e quest' equilibrio è l'ordine del mondo: qui il diritto opposto al diritto è un diritto meno un diritto, cioè una distruzione de' diritti e del fondamento della giustizia; perchè non v'ha giustizia dove non v'ha

diritti che sono il regolo della giustizia, e non vi ha diritti dove l'uno distrugge l'altro. Dio conserva il mondo per la collisione fisica, perchè per quella mantien l'ordine; per la collisione de' diritti annichilirebbe il genere umano; a che dunque averlo creato? Non si può dunque *a priori* dimostrar la contraddizione de' diritti, senza mandar fuori del mondo la Divinità. Ma una Divinità, se non la dimostrano, la sentono fino i più sciocchi.

§ XIV. Ma neppure si può dimostrare *a posteriori;* perchè tutt'i casi che si producono, ben considerati, sono o ignoranza o pretensioni inique da una delle parti. Per meglio intenderlo stabiliamo quest'altra regola, che sarà la seconda massima generale, che NEL CASO DI CONFLITTO UN DIRITTO POSTERIORE NELL'ORDINE DELLA NATURA NON È DIRITTO RELATIVAMENTE ALL'ANTERIORE; non potendo la legge della natura andare in dietro e rovesciar l'ordine de' rapporti, ch'è quanto dire distruggere sè stessa. Così nell'opposizione i diritti miei non possono esser diritti relativamente a quelli di Dio, diritti eterni ed immutabili. Non ho adunque diritto da spergiurare per non essere ammazzato. Dio è l'autore della natura e d'ogni diritto della natura razionale, e fondamento di questi diritti; come potrei io dunque rappresentar un diritto contro la Divinità? Per l'ordine della natura, dove io non ho ceduti i miei diritti, essi sono anteriori a' tuoi, tutte le cose eguali: dunque se non posso salvare insieme la mia e la tua vita, il mio e il tuo onore, i miei e i tuoi beni, ec., in eguali diritti ed in pari necessità, son primi i miei; e i tuoi rispetto a me non son diritti.

§ XV. La terza massima è, NEL MEDESIMO SOGGETTO UN DIRITTO MINORE E CONTRARIO AD UN DI-

RITTO MAGGIORE, IN QUEL CHE SI OPPONE AL MAGGIORE, CESSA D'ESSER DIRITTO. Un diritto è sempre una facoltà dataci per esser felici; il maggior diritto è quello che ha più forza a farci felici, un minore che n'ha meno. Quando son opposti, il minore distacca dal fine, se il maggiore gli cede; dunque allora il minore è contra la legge, ch'è la retta conducente al fine; non è dunque garantito dalla legge, e perciò non è diritto. Dunque *nel medesimo uomo un diritto minore contrario ad un diritto maggiore, in quel che si oppone al maggiore, cessa di esser diritto.* Come in un mobile, se sono opposte le forze, il moto segue sempre la direzione della maggiore, con l'eccesso della maggiore sulla minore, e la minore diviene uguale a zero. A questo modo io mi mutilerò d'un braccio per non perder la vita; preferirò ne' gravi pericoli impunemente gli atti di giustizia che mi debbo, a quei di reciproco soccorso che debbo agli altri. La medesima regola v'è negli obblighi che debbo a Dio o ad un altr'uomo: il minor obbligo sempre dee cedere al maggiore. Se voi fate un bene al prossimo come 4, ed un male come 6, sottraendo da quel male quel bene, sottrarrete 4 da 6, e troverete di avergli fatto 2 di male. È un dovere l'ammaestrare gl'ignoranti, ma è maggior dovere non ammazzarli; perchè il sapere serve alla vita, non la vita al sapere; dunque è un'ingiustizia ammazzarlo per volerlo istruire. Il gran culto della Divinità è il non far del male; il minore far del bene: serba dunque il primo, dove non ti è permesso il secondo.

§ XVI. La quarta massima è, che DOVE I DIRITTI OPPOSTI SONO EGUALI, NIUN DI ESSI È DIRITTO: ALLORA SIAMO FUORI DI OGNI OBBLIGAZIONE E COME

ESENTI DA OGNI LEGGE. I diritti eguali opposti sono 1 men 1, cioè zero: ma dove non v'ha diritto non v'è neppure obbligazione; dunque dove si collidono diritti eguali, siamo sciolti da ogni obbligazione. Allora ci sarà permesso l'uno e l'altro degli opposti. Così se fo, son morto, se no, son anche morto; mi sarà lecito così il fare come il non fare. Se fo, nuoccio come 4, e se non fo, nuoccio come 4; se fo, sono empio come 4, e se no, pur come 4, ec., son nel caso al di fuori d'ogni legge. Ma questo caso che può ben nascere nella fantasia, non può però essere nella ragione; v'è sempre dunque un'ignoranza, un errore, una non ragionevole presunzione. È un dubbio positivo, nel quale l'uomo si vuol meglio consigliare su i fatti e sul diritto; perchè essendo l'essere e 'l non essere un impossibile, non potrebbe nè farsi da Dio, nè comandarsi. Infatti il caso, *muojo se restituisco il deposito; e muori tu, se non il restituisco*, non sembra di diritti eguali che per poca riflessione. Perchè sottraendo le partite eguali, cioè la mia vita dalla tua, resta il deposito di colui a cui toccava per giustizia: cioè resta il diritto del padrone. Restituisci adunque, se vuoi esser giusto; se non restituisci, sei omicida anche ne' tribunali civili.

§ XVII. La quinta massima è, che UN DIRITTO, LA CUI PRATICA CONCEDE DILAZIONE DI TEMPO, CESSA PER QUEL TEMPO D'ESSER DIRITTO ED OBBLIGATORIO, DOVE S'OPPONGA AD UNO CHE NON DA' DILAZIONE. Perchè il differire la pratica del primo non è uscir della legge; dov'è romperla col differire il secondo: dunque in quell'articolo la legge può sostener tutti e due; uno nel momento della necessità, l'altro al di là di quel momento. E così, se voi mi chiedete il deposito in un articolo di tempo in

cui muojo se il restituisco, ma non muori tu, non restituendolo, il vostro diritto, che ammette dilazione, cessa di esserlo nel momento del mio pericolo. E perchè tutti i diritti che portano obbligazione di *fare*, senza determinazione di articolo di tempo, son del primo genere; e quelli la cui obbligazione è di *non fare*, non ammettono mai dilazione; han perciò detto bene i Teologi, che le *leggi vietanti* debbano prevalere nella collisione colle *precipienti*, in qualunque rapporto. La legge *cole Deum* con degli atti esterni è del secondo genere; l'altra, *ne occidas*, è del primo. È lecito dunque di differir la prima nel manifesto pericolo della vita.

§ XVIII. La sesta massima, NON È DIRITTO QUELLO DEL QUALE VOLONTARIAMENTE CI SIAMO SPOGLIATI IN FAVORE DELLA SOCIETA', PERMETTENDOLO LA LEGGE NATURALE; E PERCIÒ NON SI PUÒ COLLIDERE COL DIRITTO PERSISTENTE. L'uomo non può vivere con sicurtà che nel corpo civile, sostenuto dalla patria, dalle leggi, dal governo; perchè senza patria, senza leggi, senza governo la vita è in continuo pericolo: dunque gli è permesso di spogliarsi d'una parte della libertà, de' beni, del diritto a' membri, ed alla vita finalmente, in favore della patria e delle leggi; perchè questo patto sacrifica il men sicuro, la vita solitaria, al più, cioè alla sociale. Di qui è ch'è un'ignoranza il pretendere collisione di dritti proprj con quei della patria in pari necessità. Se parli, muori; se non parli, offendi il diritto comune, e con ciò quello della tua vita ipotecata alla patria: se combatti, muori; se non combatti, perisce la patria: dei parlare, dei combattere; perchè avendo ceduto il diritto, tu non n'hai più nessuno, dove quello della patria persiste ed obbliga. Io ti ho donata una spada, dirà

taluno, e muojo se non te la ritolgo; morrò dunque per non aver diritto di ritoglierla? Ecco un'ignoranza. Tu hai del diritto di ritoglierla, non già l'antico che avevi prima di donarla, ma il nuovo che nasce dalla necessità, nella quale, cessando i patti del privato dominio de' beni, tutto è di tutti. E nondimeno tu non puoi ritoglierla in pari necessità; perchè in un'eguale necessità prevale il diritto del possessore della parte comune; conciossiachè dedotte le partite eguali da ambi i lati, e cassate, resta la partita del possesso, ch'è un diritto.

§ XIX. La settima massima è, CHIUNQUE ATTACCA INGIUSTAMENTE UN DIRITTO D'UN ALTRO, IMMANTINENTE È PER LA LEGGE DI NATURA PRIVATO DI UNO EGUALE. Se non è privato, egli dunque ci attacca con diritto, cioè giustamente; il che è contra l'ipotesi. Dunque se uno attacca la mia vita senza aver diritto alcuno di attaccarla, e le due vite vengono in una tale opposizione da non potersene salvare che una, la vita dell'ingiusto invasore cessa d'esser vita. Non vi ha dunque collisione di diritti; e restando il mio, che sono l'assalito, mi è lecito di ammazzarlo. Su questa massima tutto il genere umano ha sostenuta la pena del taglione, sola sorgente del diritto delle pene civili, e primo sostegno dell'imperio.

§ XX. L'ottava massima è, SE NELLA COLLISIONE AMBEDUE LE PARTI RITENGONO I LORO DIRITTI, SI COLLIDERANNO I CASI, NON I DIRITTI; DUNQUE SARA' OPPOSIZIONE FISICA, NON MORALE, E PERCIÒ NON SARA' LECITO A NIUNA DELLE PARTI ATTACCAR L'ALTRA. Sia lecito: dunque un diritto cessa d'esser diritto: il che è contra l'ipotesi. E così, se fuggendo io in calessino per salvar la mia vita da sei robusti assassini, in un sentiero angusto sono a giuocare una

truppa di fanciulli, cosicchè volendo progredire, mi sia forza di schiacciarne alcuni; se voglio esser giusto, trarrò le redini, anche se debbo perder la vita; perchè ritenendo quei fanciulli il lor diritto, non si possono ammazzare senza iniquità. E se un mi dice, tira a quell'innocente, o io ti ammazzo, nel caso di non poter ammazzare l'aggressore, prevale il diritto dell'innocente. Morrò? dice taluno. — Morrai: ma morrai non per un conflitto di diritti, ma per un conflitto di accidenti, come si muore per la ruina di una casa, per un diluvio, per un incendio, ec. Se l'ingiustizia non è che offendere il diritto, come non cessa quel diritto, è iniquo chiunque l'offende. — Vivrò nel perpetuo bisogno più tosto che mentire, frodare, rubare, spogliare? — Rispondo, che se quel bisogno è bisogno civile, cioè bisogno di lusso, ciascun ritiene il diritto alle sue robe, e tu sei iniquo attaccandolo: se è di natura, è una necessità; e nella necessità tutto è comune fino a' termini della necessità; cessan dunque i diritti di proprietà su i beni. Allora non si ruba, ma si prende del comune; e se non si può prender che con uno stratagemma, si prenderà con uno stratagemma. Ma il *mentire*, il *frodare*, il *calunniare*, son fuori del caso, e possono rendere ingiusto anche quel ch'è giusto.

§ XXI. Ecco le regole che possono disbrigarne dal caos de' conflitti de' doveri. Ma si osservi che molti di questi conflitti nascono dall'amor proprio e dalla superbia, non dalla natura. L'uomo è portato a farsi misura di tutto così nel fisico come nel morale. Tutto il bello o il brutto, il bene o il male si pesa alla falsa statera dell'amor proprio: tutto è diritto quel che si stima per noi il meglio. E di qui nascono i contrasti: ma que-

sti contrasti sono stolti ed ingiusti. Sono un gentiluomo, dice uno, e tu un plebeo; io dunque sono un padrone, tu uno schiavo; dunque il mio diritto è di trattarti come bestia. Sono un dotto; dunque ho il diritto di corbellarti. Sono un Europeo, tu un Americano: ho perciò il diritto di aggirarti e di scannarti. Sono un....; dunque ho il diritto d'imposturarti per aver il tuo. — Fino a quando avrem vergogna di esser uomini? Ma niun è uomo senza pregiarsi di vivere secondo la retta ragione; e qual è la retta ragione, se non quella che si combacia colla legge eterna? Questa legge è la sapienza di Dio, e questa sapienza è il Cristianesimo (1): ci vergogneremo dunque di esser Cristiani? *Figliuoli, non amate il mondo* (cioè le opinioni, pretensioni, capricci, mode degli stolti e viziosi che non curano ragione). *Quanto è nel mondo* (in questo secolo di guasto e reo costume che si fa passare per sapienza) *non è che appetito carnale, lusso di occhi e superbia di dominare. Ma questo mondo trapassa, e finiscono questi appetiti, e la sua pazza sapienza. Chi dunque vive immortalmente?* Ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ, *chi fa la volontà di Dio* (2). Questa volontà di Dio per appunto è la legge eterna

(1) Joan. I. Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος.
(2) Joan. Ep. I.

CAPITOLO VI.

De' doveri teologici, cioè de' doveri inverso Dio.

§ I. Niente non si fa da niente: dunque se in questo mondo v'ha pensiero, signoria di arbitrio, forza e potenza effettrice, vi debb'essere un Ente eterno per sè sussistente, Principio primo d'ogni pensiero, e signoria di ragione, e potenza e moto, ch'è nelle cose; e perciò procreatore, ordinatore, motore dell'universo tuttoquanto. Le proprietà di quest'Ente debbono essere infinite ed immutabili. Quest'Ente è Dio, ottimo e grandissimo; e le sue proprietà sono i suoi diritti (*).

§ II. L'uomo è una particella di questo mondo, incatenato nell'ordine universale, il qual ordine e la qual catena, aurea, rifulgente, esce, dicono i poeti, della bocca di Giove. Non debb'egli dunque studiarsi di conoscere la sua prima cagione, sotto l'imperio della quale nasce e vive? per cui esiste e spira, e da cui solo può sperare d'esser felice? Ed ecco il primo nostro dovere inverso Dio; dovere non solo primitivo, ma essenziale; perchè tutta la legge di natura e tutti gli altri doveri son fondati sopra questo principio: dovere il quale per frequenti occasioni pullula dal fondo medesimo della natura nostra. Perchè ne' gran fenomeni ci risovvien egli di Dio? Perchè ne' gran pericoli gridiamo, *Dio ajutami?* Perchè ne' mali volgiamo gli umidi occhi al cielo chiedendo soccorso? È il fare de' selvaggi medesimi. È dunque la voce della natura. Ma spesso

(*) E di qui è che la pietà è la giustizia che si dee a Dio. *Quid enim est pietas, nisi justitia adversus Deos?* Cic. lib. I. *de nat. Deor.* cap. 41.

il mal costume depravatore della natura affoga la voce della natura.

§ III. Dio si conosce da noi altri Cristiani per due maniere: pel gran libro del mondo e per la Bibbia. Gli alunni delle scuole e delle Muse sono nell'obbligo di studiare ambedue questi libri. Tien poco conto del Padrone dell'universo chiunque non si cura di conoscerlo; e chi tien poco conto dell'Autore dell'universo, è un empio, non solo con lui, ma con sè e con gli altri. Amerebbe i fratelli chi non conosce il comun padre? Ma si può egli, dirà taluno, comprendere dalla mente finita un Essere per tutt'i versi infinito? « L'*OPSIS ABYSSOS*, *volto che ha un fondo senza fondo*, *dove non si vede*, dice Eschilo (1). » Non si può certamente; ma ben se ne può saper tanto, e se ne dee, quanto basta a condurre onestamente la nostra vita. « *Non voler curioso fissar troppo gli occhi nelle cose di Dio*, dice questo medesimo poeta (2): ma il trascurarle dell'intutto è non sapere che l'uomo non può trovare la sua felicità che nelle sole mezze proporzionali. » Poichè avrai tu conosciuto che Dio è una Mente eterna, infinita, onnipotente e creatrice ed ordinatrice dell'universo, ottima e sola cagion di beni, e che *le sue vie sono incomprensibili* (3); tutto il resto del tuo studio dee consistere a distaccar dall'animo

(1) Nelle Supplici, v. 1065:

Τί δὲ μέλλω φρένα δίαν
Καθορᾶν, ὄψιν ἄβυσσον;

(2) V. 1069:

Τὰ θεῶν μηδὲν ἀγάζειν.

(3) « Il medesimo poeta nella stessa tragedia, v. 100, πόροι κατιδεῖν ἄφραστοι, *vie da non potersi per niun modo vedere*; e δαυλοὶ, δάσκιοι, *dense ed ombrose*. È difficile di trovare in tutta l'antichità pagana un pezzo che spieghi la divinità ed i rapporti che noi abbiamo con lei, più conforme a' principj cristiani, quanto è questo primo Coro delle Supplici d'Eschilo. Meriterebbe (per dirla così) d'essere un salmo. »

tuo quelle fantastiche e materiali nozioni che gli attribuiscono gl'ignoranti, le quali, distruggendo quelle prime che son dette, non possono essere che false, e gran cagione del guasto costume e del disordine della vita degli uomini.

§ IV. Chiedesi: Influisce ella, e quanto, l'idea d'una Divinità a far gli uomini virtuosi? — Molto la vera; ma la falsa li fa viziosi. La vera idea di Dio è idea di una mente grandissima, tranquillissima, ottima, amante della felicità delle creature che ne son capevoli. Ma quella d'un Dio formato della natura di certi uomini o bestie, sospettoso, dispettoso, iracondo, puntiglioso, crudele ed avido di sangue, come quel Moloch de' Cananei, quel Saturno de' Cartaginesi, Diana Taurica degli Sciti, Giove Laziale, il Vitziliputzli de' Messicani, ec., fa gli uomini cattivi (1). La virtù è figlia dell'amore. Il timore è utile a ritener gli uomini da' vizj, a reprimere l'elasticità della natura animale; ma non fa de' virtuosi, se non mediatamente, in quanto può destarli pian piano alla virtù (2). Tra questi errori che disonorano la Divinità e guastano il costume, metterò io la persuasione di molti, di credere che Dio non richiegga da noi religione se non per suo interesse: principio donde nascono di mille mali. Si ricordi dunque ciascuno d'un bel detto di S. Agostino: *nobis enim prodest colere Deum non ipsi Deo;* e del dettato del nostro divin Legislatore:

(1) Dicea Montezuma agli Spagnuoli: *Sono così buoni qui i nostri Dei come in Ispagna i vostri?* Si può immaginare una più grande stupidità? La Divinità de' Cristiani chiedeva ella delle vittime umane? La liturgía americana sbarbicava gli uomini: non ne sacrificavano nelle grandi feste meno di cinque o sei mila. Ma poichè gl'Indiani videro l'Inquisizione, ed i sacrificj fatti al dio Oro, credettero di esser tornati all'antica liturgía.

(2) Vedi *Shaftesbury Inquiry concerning virtue or merit.*

Sabbatum propter homines, non homines propter Sabbatum.

§ V. Si è questionato ancora, se rispetto alla moralità delle azioni degli uomini fosse men male ignorar dell'intutto ogni Divinità, come si dice di certi selvaggi, o fingersene delle false, malvage e fiere, com'è di molti popoli pagani.— Al che dico in prima, che mi pare impossibile che un uomo adulto possa essere scevro di ogni senso d'una cagione presidente a questo mondo, a men che non sia sì stupido da avere più del bestiale che dell'umano. Nè mi sovviene di aver mai letto di alcuna considerabile popolazione, ch'ella non avesse idea nessuna di Divinità. Ma data quell'ipotesi, rispondo appresso, ch'è men male il primo. Perchè quei selvaggi avranno un motivo meno da giudicare del ben fisico, e perciò del morale, giudicandone pel solo senso della coscienza e dell'umanità, ch'è, anche in quell'ipotesi, una semidea dell'Autor del mondo; ma quei Pagani avranno molti motivi da giudicar male e del fisico e del morale. Quel selvaggio avrà dunque più orrore ad ammazzare un uomo, a bruciarlo, a scorticarlo vivo e farlo misero, che un di que' Pagani il quale si stimerà farlo per comando di quegli Dei fantastici e nefandi, e riporrà in questi atroci omicidj il più sublime della sua santità (*). E certo sarebbe men male il vivere, se

(*) Questa era la santità de' Messicani, quando vi giunse Cortes. Tra le vivande della mensa dell'imperador Montezuma v'eran sempre de' piatti di vittime umane inviati da' sacerdoti. Vedi Herrera e Solis. — A dir vero, sembra che tra' Latini medesimi questa parola *sanctitas* non significasse da prima che quell'affezione d'animo, per cui si spargea del sangue delle vittime, prima per dare a mangiare all'Ombre de' morti (vedi Cic. nella Topica a Trebazio), appresso per placare le corrucciate divinità: onde fu che le vittime umane della giustizia, e le pene capitali, furon dette *supplicia*, *supplicazioni*, e gli altari *arae*, cioè *αραι preghiere*, *luoghi di preghie-*

fosse possibile, in mezzo ad un popolo di fanciulli che non guardano che la terra, che tra' Gialoffi, dove il più santo è chi più sacrifica di vittime umane.

§ VI. Ma veggiamo quali sono le proprietà e i diritti di Dio, e ringraziamolo di averne quell'idea grande e pura che n'abbiamo noi altri popoli cristiani, sparsa pel fulgore della predicazione evangelica, più che ricavata dal fondo della natura. Quel che primamente di lui comprendiamo, è che non può essere che uno; perchè l'infinito, l'eterno, il per sè sussistente principio del mondo, il sommo, non può essere che uno. Riconoscerne adunque altri, è la maggiore dell'ingiurie che gli si possa fare, volendo dividere la sua indivisibile signoria e ribellarsi dal suo imperio. Sicchè tutti gli Dei pagani, o farnetichi di fantasia, o figli dell'ignoranza e della stupidità de' popoli, o allievi dell'impostura sacerdotale, non solo sono un attentato contra la maestà suprema del primo Essere, ma fanno vergogna alla ragion dell'uomo, e la degradano. Ogni nazione che ardisce a formarsi delle Divinità o colla fantasia o colle mani, debb'essere una nazione o di fanciulli o di Atei.

§ VII. Ma ecco un filosofo (*) il quale pretende che sono più docili e costumati gli adoratori di molti Dei, che quelli d'un solo ed infinito; perocchè quelli, dic'egli, avvezzi alla pluralità, non si odieranno per motivo di religione, dove che questi vorranno scannare tutti coloro che non riconoscono la medesima Divinità. Quindi è, soggiunge, che non vi furono guerre di religione fra' Pagani. —Ma questo fatto è falso, ancorchè detto e cre-

re, ma truculenti e crudeli. Il verbo *sancio* dunque, ond'è *sanctitas*, è richiamar l'ombra col sangue delle vittime, quasi ἀναχίω, *far venir su*.

(*) Hume.

duto da un'infinità di buoni autori. Tutti gli Dei del paganesimo erano re del paese ov'erano adorati, e per essi faceansi quasi tutte le guerre che s'imprendeano; loro si sacrificavano i prigionieri; per essi si conquistavano nuovi paesi. Questo significa Giove Re, Apollo Re, Saturno Re, Giunone Regina, Re Osiride, Regina Iside, Minerva, ec.; titoli antichi, dati prima da' popoli, poi da' poeti. È dunque falsa questa pretensione. Se la religione serve indegnamente di strumento a' tiranni dell'umanità, è a ciò più acconcia quella de' Politeisti che quella de' Monoteisti. « Se tutti fossero Monoteisti, avremmo un motivo di meno a farci guerra esterna di religione; ma la pluralità de' re del mondo è sempre cagion pronta ad ammazzarci con divozione. » Sarebbe ignorar tutta la storia antica il crederne altrimenti. « Egli è vero che essendo la Divinità infinita, e cortissima la mente umana, niente è più facile, quanto il non guardarla tutta pel medesimo aspetto, e farci poi una guerra civile per quelle diverse opinioni. Ma se si ha a dire il vero, queste civili guerre, più atroci e le più sanguinarie che sbuccino mai dal fondo del Tartaro, sono più figlie de' privati interessi de' Teologi che della religione. Se i sovrani si potessero risolvere a fare che il Teologo non guadagni nulla di temporale, vincasi o perdasi, vi sarebbe gran fondamento da sperare che le guerre di religione si potessero ridurre presso al zero (*). »

(*) « Sisto IV, Alessandro VI, Giulio II, Leone X, Clemente VII, ec. ec., guerreggiavano per arricchire i nipoti; i Protestanti di Germania, per timore della Potenza Austriaca: la lega di Francia sotto Errico III, per una cabala di feudatarj, che aspiravano all'indipendenza contra Ugonotti aspiranti all'indipendenza. La religione è dunque il giuoco de' malvagi.

. . . . Oh Dei! A che soffrir quest' empj,
Fulminar poi le torri e i sacri tempj? »

§ VIII. Il principio del mondo non può essere che una mente semplicissima, in cui non sia nulla di corpulenza. Sarebbe error puerile il pensare che Dio fosse fuoco o etere o lume o anche lo spazio di questo mondo, ancorchè se l'abbian creduto certi gran filosofi. Se dunque è mente pura e scevra di ogni corpulenza, la sua grandezza non può essere posta che nell'infinità della sua sapienza, potenza, bontà, felicità. Potrebbe adunque piacergli altro di noi, salvo che la sapienza e la virtù, doti di mente, e *cognate*, dicea Cicerone, *alla prima mente?* — *Non placet illi*, dice magnanimamente Lattanzio, *nisi sola innocentia*. È un error fanciullesco e plebeo lo stimare che possano essergli grati i doni corporei e corruttibili, dove non fossero gesticolazioni figlie dell'interna pietà. È la sola virtù che da noi si richiede. *Sacrificate a Dio*, dice un Profeta, *un cuore umile e contrito*. — *Mi sono in odio* (dice Dio per un altro Profeta) *le vostre feste ed i vostri sacrifizj. Chieggo la vostra giustizia, la vostra virtù, non que' doni che son miei, nè vi ho dati che per sostegno della vostra vita. Che potete voi darmi di questa terra, che non sia mio?* (*)

§ IX. Ma quanta sarà ella la sua scienza e cognizione? La sua scienza non è differente dalla sua natura; perchè se la sua natura è illimitata, tale debbe altresì essere la sua scienza. E perchè questo mondo è stato prima eternalmente in quella scienza architettato, e poi creato al di fuori, sic-

(*) Vedi ciò ch'è detto nella II parte della Metafisica italiana. Leggonsi di queste frasi frequentissimamente in Ezechiele. Questo medesimo è lo spirito del Vangelo. *Dio è Spirito*, dice Cristo in S. Giovanni, *e bisogna adorarlo in ispirito e verità* — *In ispirito* col cuore: *in verità* con le virtù. Tutti i corpi son falsi esseri ed apparenti, nè aventi fermezza, dice Platone; e generano perciò opinione, non scienza.

come era stato ideato; séguita che niente è, e niente può accadere in esso o in qualsivoglia sua parte, che non sia compreso e delineato nell'eterna sua prescienza, ancorchè noi, ravvolti nella piccola e nebbiosa nostra atmosfera d'intelletto, non possiamo comprenderne il come. Si vuol dunque tutto questo riconoscere, e secondo una tale cognizione intimamente persuadersi che non vi è niente in noi, niente si pensi, o voglia o faccia, che non sia esposto agli occhi del Padrone dell'universo. L'occhio di Dio, dice anche un poeta pagano, πάντ' ὁρᾷ, καὶ πάντ' ἐπακούει, *vede tutto, ode tutto.* Dove è da considerare che, siccome ragionano i savj, questa scienza di Dio non è già oziosa, ma operatrice, vale a dire creatrice ed ordinatrice del mondo, e creatrice e vindice della legge universale del mondo (*); e tal creatrice e vindice, che non potrebbe concepirsi di negligentarla senza una manifesta contraddizione.

§ X. È ancora Iddio onnipotente; perchè, non operando che per forza di volontà, può fare in un atomo tutto quel che vuole *in cielo e in terra*, siccome dice il Salmista. Dove l'agire non è che il volere, che non sarà fattibile? « Dio opera, dicono i poeti greci, κατὰ νεῦμα, per cenni. *Il cenno di Giove scuote la terra*, dice Omero: il che è per appunto il detto Biblico: *respicit terram et facit eam tremere.* Che dunque non si può fare, quando l'istrumento dell'operazione è un cenno, una volontà? Longino nell'operetta, *Della su-*

(*) « *Egli*, dice ancora Eschilo (Suppl. v. 101), *dall'alte torri fulmina i perduti mortali con le sole punte delle pupille:*

Γ'άπτει δ'ἀπίδων
Α'φ ὑψιπύργων πανώλεις
Βροτοὺς . . . . .

Luogo di maravigliosa enfasi ed energía, simili al quale ve n'ha infiniti ne' Salmi. »

blimità dello Stile, trovava un'inarrivabile maestà in quelle parole del Genesi, *dixit, et facta sunt.* Notiamo anche quest'altra maravigliosa enfasi del Salmista: *i cieli e tutto il loro ornamento* (che sono i corpi celesti) sono stati fatti *spiritu oris ejus*, cioè per una sola parola. *Io trarrò a me il mio soffio* (la prima parola, *dixit*), *e verrà meno quanto vive*, dice in Giobbe. Ecco l'idea che si vuole avere della potenza della prima eterna Cagione di quest'universo. »

Ma benchè Iddio sia onnipotente, si vuol nondimeno sapere ch'egli non può fare nè i contraddittorj *fisici*, nè i *morali*. Quelli, perchè l'essere e il non essere insieme non è capevole di esistenza; questi, perchè tutto quel che pugna colla sua natura, pugna colla sua volontà, che non è differente dalla sua natura: *non può Dio negar sè stesso*, dice S. Paolo. Pensava dunque stoltamente Tommaso Brown, medico inglese, attribuendo a Dio la potenza de' contraddittorj fisici; ed empiamente alcuni Calvinisti, i quali pretendono che Dio possa essere immediato autore de' nostri errori e peccati. Perchè, come disputava S. Basilio in una sua leggiadrissima Omelia, *che Dio non è autor de' mali*, se Dio è cagion del peccato, essendo il peccato contra la sua legge, e la sua legge la sua volontà, e la sua volontà la sua natura; Dio opera contro a sè stesso, e non è perciò Dio. Il medesimo si vuol dir di coloro i quali han detto che Dio possa a suo piacere cambiar la legge naturale ed eterna; perchè essendo la legge eterna la catena de' rapporti degli esseri ideali, e questa la sua sapienza e natura, se Dio può cambiar la legge eterna, rendendo giusto l'ingiusto, onesto il disonesto in ogni grado, la sua natura è mutabile. Ardirebbe un uomo pensare a questo modo

dell'Essere infinito, senza violare i suoi doveri? Ed ecco quel che vuol dire serbare i diritti di Dio, e come la vera religione non è che *la giustizia che si dee a Dio.*

§ XI. Dio è altresì immenso; perchè essendo essere necessario di natura, non può avere nessun limite e modificazione della sua essenza. Chi modificherebbe l'Eterno? O è dunque da per tutto, o non è: ma egli è; è dunque da per tutto. Ma essendo pura mente, egli così è da per tutto, come conviene ad uno spirito puro. La nostra mente piccolissima, e nata e nutrita in mezzo dell'oscure forme corporee, non potrebbe elevarsi a comprendere e delineare questa sua immensità di spirito (1). Si vuol dunque riconoscere e adorare, e ripensare spesso che noi, in qualunque luogo che siamo ed in qualunque tempo, siam sempre entro l'ampio giro della divinità. « *Quo fugiam a facie tua!* diceva il Profeta Salmista: la faccia di Dio è l'universo, sul quale vedesi la sua potenza, la sua sapienza, la sua bontà perpetuamente lampeggiare, e commuovere sino i sonnacchiosi sparsi nell'immensità dello spazio mondano. » Quanta dunque non debb'essere la nostra attenzione, perchè siam giusti, umani, sinceri, innocenti, puri di animo e di corpo! Chi non scuoterebbe e agghiaderebbe quel ripensare spesso, *Dio mi vede!* « Mi piace una giaculatoria d'un gran contemplatore (2): *Io*, dic'egli, *ricercava la Divinità al di fuori di me, negl' immensi spazi che mi circondano; stolto di me! Egli è vero ch'è in questi spazi; ma io*

(1) Vedi ciò ch'è detto nella seconda parte della Metafisica italiana.

(2) « S. Agostino nelle Confessioni. Io ho parafrasato un poco questo luogo, perchè il meritava. Notisi che Renato nella III Meditazione parla presso a poco la medesima lingua. »

sono dentro di lei: ella mi penetra ed è nel mio cuore; il mio cuore è dentro di lei. A che uscir di me? Io penso ed io veggo nel mio pensiero l'Essere infinito. »

§ XII. Dio è la sola cagion dell'universo, e solo moderatore del tutto; dunque è per diritto d'origine il solo proprietario del mondo. Noi, essendo sue creature e suoi figli, non siamo che usufruttuarj pel diritto di natura. Una e comune è la nostra origine, perchè uno e comune è il Padre dell'universo: eguale è la natura di ciascuno, eguali i bisogni, eguali i diritti ingeniti. Donde séguita che per diritto d'origine e di usufrutto niuno può escludere niuno da' mezzi della vita che il comun Padre ci appresta in questi elementi. Quel dunque riputarsi più che uomo, e metter gli altri nel numero delle bestie con arrogarsi su di loro un diritto che non dà nè la natura nè Dio, è un rovesciare da' fondamenti il diritto di proprietà ch'è in Dio. Sarebbe lecito ad un fratello escluder l'altro dalla comune eredità del padre senza sconoscere il diritto del padre? Le leggi medesime de' fedecommessi e de' majorascati, leggi figlie dell'ambizione, dell'avarizia e della non provvidenza del futuro, non escludono i cadetti dal diritto degli alimenti: come gli escluderebbe la santissima e tremenda legge di Dio? « Riconosciamo una volta questo diritto di Dio, che si rivolve su di noi, e rendiamogli giustizia con riconoscerci per fratelli. Chiunque rifiuta il titolo di fratellanza e di socio a qualsivoglia degli uomini, è empio (*). »

(*) È lo spirito perpetuo della legge evangelica. « *Unus pater, unus Dominus: non est acceptio personarum: non est neque Judaeus, neque Graecus, neque Dominus, neque servus.* S. Paolo. — Ecco uno sfolgorante carattere di divinità della legge evangelica; carattere non preso a prestanza, ma insito, essenziale, per modo che non è Cri-

§ XIII. Dio è provvidentissimo: non si può la provvidenza del mondo disgiungere dalla creazione. È la medesima azione quella per cui la natura è stata fatta, e per cui si conserva ordinatissimamente; perchè tutto è in Dio unità, uniformità, medesimezza: niente nuovo, niente difforme, niente vario. Dunque si vuol riconoscere questo divino attributo e diritto, ed averlo, rispetto a noi, tra' primi. È perciò da tenersi per fermo che la sapienza provveditrice di Dio ha sì fattamente ordinate le cose di questo mondo, che la virtù non può rimaner senza premio, nè senza pena e gastigo il vizio. Sarebbe distruggere l'essenza medesima della virtù, tagliandone il rapporto col premio che l'è intrinseco; e quella del vizio, esentandolo dalla pena, senza il rapporto alla quale non è concepibile. Questo distruggere i rapporti delle cose non è differente dal distruggerne l'essenze, e questo dal distruggere l'ordine. Or se non vi è nel mondo ordine, non è l'opera di Dio; perchè, potrebbe Dio fare il disordine? Che se il mondo è l'opera di Dio, come niun ne dubita, e come l'aspetto medesimo di quest'universo il dice assai chiaramente; ogni virtù deve avere il suo premio, ed ogni vizio la sua pena: nè i sonnacchiosi e trascurati, o gli stolti e gli empj faranno mai che ciò sia altrimenti; perchè possono essi fare che il mondo « non abbia gli esseri, che il compongono, di quella natura che sono », che non sia così ordinato com'è, e che non marci con non allentabile corso là dove va? « Or egli va sempre ad opprimer coloro che disquili-

stiano chi non il riconosce. Che serve ad adularci? Fia men male dichiarare apertamente di non volerlo essere, che sotto il mantello di Cristiani sì crudelmente disonorar Dio e la sua legge. *Gl'ipocriti sono l'odio degli occhi miei ed i tiranni del genere umano.* »

bransi coll'uscir dell'ordine, ed a felicitar coloro che per la virtù si mantengono nell'equilibrio delle forze che menano l'universo. Pensi chiunque vuole, faccia sistemi, gridi, schiamazzi, progetti, frodi, vegga d'ingannare e d'ingannarsi, la legge del mondo non si smuove dal suo corso. »

§ XIV. Quel che turba sovente gli animi umani è una questione antichissima: *perchè*, dicono, *non solo non sono sbarbicati, ma prosperano i malvagi, e sono oppressi i buoni?* (1) — Della quale ancorchè sia detto in altri luoghi (2), dirò pur qui brevemente, non si potendo le cose utili ridire tanto che basti. La prima risposta che io fo ad una sì fatta questione, è che non vi è uomo nè perfettamente malvagio nè perfettamente virtuoso. È dunque forza che i malvagi partecipino di certi beni figli della virtù, ed i buoni di certi mali che nascono dal vizio. Questa è la legge generale del mondo. La seconda, che il premio e la pena della legge di natura e della generale provvidenza si vuole risguardare più negli animi che ne' corpi, e nell'esterno apparato della fortuna. Taluni sono, che situati in un grado luminoso,

(1) « L'Autore del Romanzetto *Il Candido*, o *dell'Ottimismo*, che non si vuol negare d'essere scritto con molta grazia e con tutta l'arte d'un buon poema, ci sembra più tosto sofista che serio e discreto filosofo, e non tratta la causa con quella buona fede che si conveniva. Il metter in comparsa il peggio della causa; accozzare in gruppo tutt'i punti lucidi che possono favorire il torto; presentar questo gruppo per la parte avversa al vero, e nascondere dietro dell'ombra quanto ci è a dir contro; ingrandire e colorare tutt'i fatti e tutte le ragioni da una parte, e scemare ed oscurare tutte quelle dell'altra; sparger del ridicolo su delle regole troppo necessarie alla vita umana, ed avvalorare il principio del lasciarsi condurre dal caso, non è nè di filosofo nè di galantuomo d'onore. Io non so che fosse per fare l'Autore, se alcuno si mettesse ad insegnare questo suo sistema epicureo tra' suoi domestici. »

(2) Vedi quello che si è detto sopra, cap. III, e la seconda parte della Metafisica italiana.

cinti dalla buona fortuna, nuotanti nell'oro e nelle gemme, come il Candido di Voltaire, cui manca sempre l'intelletto, stimati perciò dal volgo felici, son tuttavolta miseri al di dentro; ed altri avvolti ne' cenci, in mezzo d'uno sterquilinio e nell'infimo del mondo, come il suo Martino, godranno in sè stessi il premio della virtù. Bayle dice, che sarebbe ignorante della storia chi credesse che nel mondo son più felici i virtuosi che i cattivi. Bayle misurava la felicità da' palagi, da' servi, dalle carrozze, dalle vesti, dalle mense, dall'oro e dalle gemme: Bayle dunque non era filosofo; e quando appella alla storia, appella al giudizio d'uomini così poco filosofi, come lui, non alla sostanza de' fatti. Per un buono oppresso e poi pianto, come Socrate, che non era però senza furore ed imprudenza, vi citerò mille scellerati saliti alla cima del carro della fortuna, e poi schiacciati dalle sue ruote; mille astuti presi nelle proprie trappole. Finalmente, essendovi un altro stato di vita dopo la presente, è da credersi che il più gran premio della virtù e la pena più grave delle scelleraggini sieno colà riserbate. Chi direbbe che sia questa, che qua viviamo, non più tosto un'infanzia che tutta la nostra vita? *Si pecca in un paese*, dice Bolingbroke, *per essere punito in un altro?* Non so perchè gli abbia a sembrar maraviglia. Un reo della Nuova York, o di Filadelfia, sarebbe strano che ricevesse l'intera pena a Londra? È un ordine, non un'ingiustizia. Verre potea peccare in Sicilia, ed esser punito in Roma: si può peccare il 1766, ed esser punito il 1767. O crederemo aver più piccolo rapporto un anno a due, che un secolo ad infiniti? « Senza che all'occhio infinito tutti gli spazi sono un pun-

to; all'occhio eterno tutt'i tempi, un istante. Perchè la giustizia si avrebbe a misurare dall'interesse privato, e non dall'universale? Anche nelle città particolari *salus publica summa lex est:* perchè nol sarebbe nella città dell'universo? Vi è chi ne vegga tutta la costituzione, per giudicare se quel che a noi sembra disordine, si combaci colla legge del tutto? È un comico da piccioli teatri chi, restringendosi in un fatticello d'un borgo, si studia a forza di scene di spargere il ridicolo su tutto l'ordine dello Stato. » Ma quella vita non si vede, dice Bolingbroke; ed i peccati di qua son manifesti: come dunque sostenere la vera idea della giustizia divina? Rispondo, che quella vita può divenir dubbia a certi stravolti pensatori che spariscono, come frazioni infinitesimali, nel genere umano; ma ella è certa appresso tutto il corpo degli uomini, e questo basta per esser manifesta. *V'ha*, diceva un Cacicco della Spagnola a Cristoforo Colombo, *di là di questa vita delle pene riserbate a' malvagi, de' premj pe' buoni. Voi, che credete una Divinità e ne temete la giustizia, non dovete esser qua venuto a farci del male* (*). Ecco il senso di tutta la terra. « Importa egli niente che i filosofi possano dimostrarlo o no? Questo solo senso universale, senso che niun filosofo sbarbicherà mai dal fondo de' cuori umani, basta a giustificare presso agli uomini la condotta di Dio. »

§ XV. Dio è cagione universale e particolare d'ogni cosa, e primo motore e governatore di ogni azione di questo mondo. Perchè come niente può di per sè esistere senza l'efficacia della causa

(*) Vedi Herrera.

prima, niente pure può conservarsi nè agire senza il di lui concorso. Su questo diritto di Dio è fondato il debito delle nostre preghiere, e da quell'azione vien la nostra forza di pregare; onde è, cred'io, che le preghiere sien da Omero chiamate *Dioscure*, *figliuole di Giove*. Se dunque la nostra dipendenza dall'Esser primo e dalla sua efficacia è perpetua, se continovi i suoi benefizj, le nostre preghiere, « cioè le nostre giaculatorie animate da vivo senso di gratitudine e di agognamento all'amore e favore di Dio »; debbono essere giornaliere, sincere, calde, nè interessate, se non quanto la vera nostra felicità richiede. Che preglieremo adunque, e come? Non altro stimo io, che *sia fatta la tua volontà*. Questa volontà è appunto la legge regolatrice de' doveri; perchè non è altra la volontà di Dio, altra la legge dell'universo: dunque tutta la preghiera si dee ridurre a chiedere che viviamo costantemente secondo la sua legge. E perchè chiunque vive secondo la legge è caro a Dio (*), e chi è tale, tutto il bene è con lui, perchè è nell'ordine della virtù, cioè de' beni; seguita, che chi prega di esser giusto, prega d'esser beato. È degno qui di osservarsi che i Greci non intraprendeano mai nulla, nè mettevansi ad opera qualunque, nè uscivano di casa, senza questa picciola preghiera: *syn Theo*, CON DIO. Gli Arabi cominciano ogni lor cosa coll'*a nome di Dio;* ed i selvaggi medesimi non imprendono cosa alcuna, massimamente di grande, senza salutare i loro Dei. Che diremo dunque di certi Casisti, i quali hanno differito il dovere della preghiera, dell'esprimere il senso di gratitudine

(*) Vedi S. Giovanni, cap. XV.

e di affetto filiale per anni ed anni interi? Appena che io mi creda che fossero Cristiani. *Sette volte il giorno cantava le tue lodi*, dice il Salmista. — *I discepoli di Cristo pernottavano nella preghiera*, dice S. Luca (*).

§ XVI. Ma consideriamo questa sì importante parte de' nostri doveri verso Dio con alquanto più di profondità. Dio è Signore e Padre comune di tutte le nazioni e d'ogni uomo: non c'è innanzi a lui nè *Giudeo* nè *Greco*, dice S. Paolo: tutti sono egualmente suoi figli. Dunque le nostre preghiere non vogliono svellere questo fondamento della naturale e cristiana religione. Di qui è che il pregare Dio perchè entri a parte de' nostri sdegni, delle nostre gelosie, invidie, vendette; pazzie, debolezze, e vane e ridicole o ree cupidità, è un sagrilegio; pregarlo che protegga i nostri delitti, è un'empietà. *Non pregate come i Pagani*, dice Cristo Signor nostro. Or come prega-

(*) « S'avverte che il verbo εὔχω ed εὔχομαι e il nome εὐχή, con cui si dinota il *pregare* e la *preghiera*, ha nel greco una forza mista che non sarebbe facile nè in latino nè in italiano spiegare con una semplice parola; perchè questi vocaboli comprendono insieme la forza di cinque nostre voci, *gloriarsi*, *lodare*, *glorificare*, *votare*, *chiedere*. Ed in fatti l'orazion cristiana debbe abbracciare tutte e cinque queste azioni. Io ho a gloriarmi di esser figlio di Dio, e sentir tutto il pregio dell'idea *pater noster*: io ho a lodare, cioè cantar le lodi della sua sapienza, bontà, giustizia, potenza: ho a fare, quanto da me dipende, perchè si conosca e venga glorificato ed amato: debbo votarmi a lui, cioè riconoscermi suo figlio e servo; e di non vivere, non pensare, non agire che per lui, per cui esisto, vivo, e godo quel grado di felicità che per l'ordine del mondo mi può quaggiù toccare: finalmente, non come incerto della sua provvidenza e beneficenza, ma come ben convintone, debbo, secondo il mio pensare, chiederne la continuazione, non perchè egli possa venir meno, perchè sarebbe fargli un'ingiuria col temerne, ma affinchè in me sia sempre vivo il senso di riconoscimento. Leggete i Salmi con attenzione, e troverete ad ogni passo che queste sono le εὐχαὶ cristiane. »

van essi i Pagani? Udiamo l'Agamennone d'Omero (1):

Giove sopraffamoso e sopraggrande,
Ragunatore delle nere nubi,
Ch'hai l'etere per tuo proprio abituro,
Non pria tramonti il Sole e l'aria imbruni,
Ch'io riversi di Priamo il palagio
Affumicato, e con fiamma io arda
Del nemico le porte, e intorno al petto
La maglia dell'Ettoreo usbergo io parta,
E molti intorno a lui fedeli amici
Nella polver boccon mordan la terra.

§ XVII. Questa preghiera è empia, ma è la preghiera di tutti i popoli stolti e barbari. Quanto non è ella mirabile la formola prescrittaci dal nostro Legislatore? *Padre nostro, che sei ne' cieli: Padre*, perchè creatore, nutritore, educatore degli uomini: *nostro*, cioè d'ogni uomo (2), perchè ogni uomo è suo figlio: *che sei ne' cieli*, e ciò vale a dire da per tutto, tutto l'infinito spazio mondano essendo cielo; perchè son così le stelle e il sole in cielo, come i pianeti; e perciò la luna è in cielo, la terra è in cielo, e noi nella terra ch'è in cielo. *Sia santificato il tuo nome*, cioè sia la sola tua vera e sola santa Divinità riconosciuta da per tutto, sola glorificata, invocata, rispettata, adorata, amata. *Venga il tuo regno*, cioè regni qua tra noi la vera tua legge, la vera giustizia, il sincero amore e fraterno, la vera virtù, il premio della virtù, le pene de' peccati; e dopo di questa vita quell'altra pienamente felice. *Sia fatta la volontà tua e in cielo e in terra*. La volontà

(1) Iliad. II, v. 412, versione di Salvini.
(2) « Non avvien mai (dice Erodoto, lib. I, num. 132) che un Persiano preghi per sè solo, ma πᾶσι τοῖσι Πέρσῃσι, *per tutt'i Persi.* »

di Dio è la legge di Dio. Noi gli domandiamo adunque che non regni altro che questa legge, sola cagion di felicità, e non già le nostre prave volontà, onde nasce la nostra miseria.

§ XVIII. *Dacci un pane che basti, e quotidiano* (1): cioè, non vi preghiamo di ricchezze, che sono un peso pel giusto ed un furto contra i poveri, ma di quanto basta a' naturali bisogni. Noi rinunciamo dunque alla stolta folla de' soverchi desiderj, i quali infelicitano le persone ed opprimono gli Stati. *Rimettici i nostri peccati* (2), cioè le pene dovute per legge eterna alle nostre colpe; « e ciò non con abolire l'ordine inflessibile ed immutabile della tua santa ed eterna legge, ma col fare che noi diveniam savj e giusti, e venghiamo da noi medesimi a purgarle con la penitenza e con una nuova vita, combaciantesi perciò col tuo amore ». *Come noi le rimettiamo a' nostri debitori:* cioè con patto che rinunciamo pur noi allo spirito di vendetta contra i nostri fratelli, spirito ripugnante alla tua legge, e rientriamo nello spirito di reciproca amicizia, ch'è lo spirito del tuo regno. *Non c'indurre in tentazione, ma liberaci dal peccato;* e vale a dire, presérvaci dalle occasioni che c'irritano a peccare ed essere malvagi, iniqui, crudeli, stolti, bestiali. E questo significa ch'egli ci dia del lume e dell'amore per la virtù.

Ecco la preghiera sola degna di Dio, sola degna dell'uomo. Ogni Cristiano la sa a memoria e la recita giornalmente. Ma siamo perciò noi tali, quali, pregando, mostriamo d'essere? Questa è la

(1) Mi son qui attenuto al testo di S. Luca, il quale all'ἐπιούσιον aggiunge καθ' ἡμέραν, più espressiva che il σήμερον di S. Matteo.
(2) S. Matteo dice ὀφειλήματα, *debiti;* S. Luca ἁμαρτίας, *errori e peccati.*

mia maraviglia, e questo dee far l'orrore d'ogni anima candida e virtuosa.

§ XIX. Segue la giustizia di Dio. Questa parola *giustizia* generalmente non significa che la conformità dell'appetito e delle azioni con la loro regola. La regola di Dio, della sua volontà e delle sue azioni è la sua eterna sapienza, detta legge eterna. Perchè dunque la volontà di Dio essenzialmente non differisce dalla sua sapienza, di qui è che Dio è essenzialmente giusto, perchè è essenzialmente savio. E perchè è immutabilmente savio, è immutabilmente giusto. Non si serve, nè si può servir oggi d'altra regola da quella di cui si servì ab eterno. Questa medesima legge eterna, regola immutabile della divina volontà, è quella con cui è fatto questo mondo, con cui è ordinato, per cui si muove e va costantemente al suo fine; « perchè se non così, il mondo o è eterno e di per sè, o figlio del Caos; assurdità altrove rifiutata (*) ». Questa è quella per cui ciascun essere, distinto da ogni altro ed avente il suo proprio e particolar fine, è nondimeno ordinato al medesimo fine generale a cui tende il mondo. Come dunque Dio è giustissimo in sè ed essenzialmente, è giustissimo in tutto ciò che avviene in questo universo. E perchè il fine della virtù (« cioè di quel valore d'intelletto e di cuore per cui gli esseri ragionevoli serbano l'ordine con costanza ») è il premio; del vizio e del peccato (« cioè dell'abbandonarsi vilmente al disordine ») la pena, fini nascenti dall'essenze medesime della virtù e della malvagità; la giustizia di Dio riguardo alle creature ragionevoli è in ciò principalmente posta, di non poter lasciare nessuna

(*) Vedi la Cosmologia o la prima parte della Metafisica italiana.

virtù senza premio, nessuna scelleraggine senza pena; « perchè altrimenti egli distruggerebbe l'ordine, o sia la legge eterna, cioè la sua natura ». Dunque il nostro dovere è riconoscere questa legge eterna, venerarla, osservarla, nè mormorare in conto alcuno, se in qualche parte o in alcun caso, per la brevità della nostra ragione, ci sembra o obbliqua o non intelligibile. Noi non veggiamo che pochi rapporti degl'infiniti che vede Dio, che ordina ed incatena tutto: e come potremmo giudicare senza stranissima temerità del filo e dell'incatenatura del tutto? (1)

§ XX. Come Dio è prima cagion dell'universo, così si vuole avere per ultimo fine d'ogni essere intelligente (2). Dunque la perfetta felicità delle menti non può consistere, che nel riposare nel suo seno tranquille e soddisfatte; e la nostra di

(1) Meritano su questo argomento di esser lette le lettere di Pope. Ed ancorchè esse per coloro i quali non sanno l'Inglese, non ispieghino tutta la loro nativa bellezza e forza, non lasciano tuttavolta di darci una magnifica idea di quest'universo. Delle versioni italiane quella del Castiglioni s'appressa molto all'originale.

(2) « Si dice che Dio *tutto ha fatto per sè e per manifestar la sua gloria*. Questo mi par vero e non vero insieme. Egli è vero che l'opere di Dio tutte predicano la sua sapienza, la sua potenza, la sua bontà, la sua grandezza: *Coeli enarrant gloriam Dei*. Chi può negarlo? (Veilete Derham, *Teologia Fisica ed Astronomica*; Nieventit Ray, ec.) Ma questo è un effetto delle sue esterne operazioni, e non mi pare che sia stata la causa impulsiva o il fine. Si direbbe che Dio fosse stato ambizioso di gloria? La gloria, che in noi è la tela del ragno dell'amor proprio, potrebbe essere un bene per l'essere *autarcestato*, di per sè ed infinitamente beato: *Bonorum meorum, non indiges, Domine*. Gli antichi Padri tutti dicono ch'è stata la bontà assoluta di Dio, ond'è la bontà relativa, cioè l'amore di far del bene, la cagione impulsiva di questo mondo, e non già l'amor di gloria. Il principio dell'amor di gloria sedusse gli Antelapsarj. Dio mostra, dicon essi, la gloria della sua bontà nel far del bene, e quella della sua potenza nel far del male assoluto: massima che in capo ad ogni uomo ragionevole distrugge la vera idea della Divinità. »

questo mondo nel conformarci alla sua volontà, cioè alla sua legge, e seguirla con fortezza; perchè quindi è la virtù; nè si può esser qui felici senza virtù. Se tutto è da lui, tutto sostenuto per la sua onnipotente mano, tutto per lui; non dobbiam riposar mai, dice anche Epitteto, di amarlo, di ringraziarlo, di godere nella di lui meditazione. Ecco la pace de' virtuosi così nella prospera come nell'avversa fortuna, pace la quale fa quella felicità che non capiva Bayle.

§ XXI. Oltre a' diritti ingeniti o acquistati per la creazione, si voglion mettere tra i diritti di Dio quelli che vengono da' nostri voti e promesse e da' giuramenti; perchè ogni promessa costituisce un diritto. O noi ci potremmo obbligar cogli uomini, e non con Dio? Ma perchè Dio è infinitamente savio e buono, e padre di noi amantissimo, nè pretende da noi che il nostro bene, si vuole intendere che non gli piacciono nè può approvare le nostre stolte ed irragionevoli promesse. Ogni promessa che gli si fa d'altro che di virtù, o di cosa tendente a vera virtù, discorda dalla sua natura, e con ciò dalla legge eterna; discorda dall'amore che ha per noi. Una promessa che viola i diritti nostri primitivi e quelli degli altri, che Dio ci ha dati per nostra felicità, è iniqua e stolta. Potrebbe al padre piacer l'odio de' fratelli suoi figli? Donde s'intende che i voti di sacrificar sè o gli altri per motivo di religione, e di spargere gli altari di sangue umano, son voti iniqui ed empj. La religione è nata per conservar gli uomini, non per distruggerli, dice Lattanzio; per illuminarli, per regolare i falsi moti dell'appetito; per ajutarci, non per opprimerci; e se ogni religione dee tendere a questo fine, la nostra

cristiana religione di spirito, di pace e di amore, ne fa l'essenza (1).

§ XXII. Il giuramento è quel chiamare Dio per testimonio e vindice insieme della verità e lealtà delle nostre o asserzioni o promesse; è dunque di due maniere, *assertorio* e *promissorio*. Il suo fondamento consiste nella generale persuasione del genere umano: I. Che Dio vede fino l'occulto ed anche i più segreti pensieri: II. Che odia e punisce la falsità e l'inganno, per cui vengono gli altri uomini delusi, raggirati, e principalmente sotto il mantello della religione. Queste due massime fanno fino tra' barbari temere grandemente e rispettare il giuramento, ed avere in orrore e stimar empj gli spergiuri (2).

§ XXIII. Il rispetto del giuramento è così la

(1) Vedi la seconda parte della Metafisica italiana. — Che farà, dicesi, un Cristiano, dove altri non voglia udire i veri ammaestramenti? Questo caso è definito dal Legislatore medesimo e Fondatore del Cristianesimo in S. Luca, cap. IX: *Scuoterà fin la polvere delle sue scarpe, e partirà da quel paese.* Quando un caso è caso di legge e chiaramente definito, il questionare non può avere altra mira che di annullare la legge per privato interesse.

(2) I poeti ci dicono che gli Dei medesimi *jurare timent et fallere* ἀάατον Στυγὸς ὕδωρ, *l'orrenda acqua di Stige.* Vedi Omero, Iliade XIV. Nell'Iliade XV, vers. 37 e 38, dice che un tal giuramento è μέγιστος e δεινότατος, *il più grande ed il più tremendo.* Questo significava che per niun delitto s'avea più certa la pena infernale, quanto per lo spergiuro. È maraviglioso nel primo luogo l'artifizio di Omero per quell' ἀάατον che Salvini traduce male per la parola *strania* = *la strania acqua di Lete* =. Omero con quell'apertissima apertura di bocca α α α ha voluto significare il pavore che si avea dello spergiuro; perchè ne' grandi spaventi, per la soverchia dilatazione del cuore e de' vasi grandi, viene a ritirarsi il sangue da' piccioli canaletti, onde nasce certa convulsioncina, che tirando i nervi del volto, viene a produrre una spezie di *spasmo*, con un suono inarticolato, il quale non potea spiegarsi più ingegnosamente che con quelle tre α α α, cosa che può di leggieri vedersi ne' subiti spaventi de' ragazzi e di altri poco coraggiosi. La formola de' giuramenti in Omero è ὦ Θεοὶ ἐπίσκοποι καὶ μάρτυροι ἁρμονιάων, *O Dei ispettori* (ma vindici) *e testimoni de' patti*, per convincere gl'infrattori. Medea in Euripide, Att. I, mostra in una maravigliosa scena qual terribile idea avessero gli antichi degli spergiuri.

base del costume, come della religione. È detto più d'una volta che l'uomo è un tale animale che non potrebbe esser giusto e costumato senza qualche timore premente l'elasticità degli appetiti e delle passioni: ma questo timore debb'essere interno, sparso e diffuso per tutte le parti della sua natura; debbe occupare il pensiero, il cuore, il corpo. Questo timore mal potrebbe esser quello delle pene civili, a deludere o scansare le quali v'ha mille modi. Dunque il sol timore che può frenarlo, è quello dell'idea d'una Divinità *onnipresente*, sempre vegliante e vindice immutabile de' peccati. Come quest'idea viene ad indebolirsi e a negligentarsi, così si rilassa quel freno, e l'uomo divien avido, furbo, *manesco*, inumano. È la storia di molti popoli guasti per troppo pensare e *per soverchio lusso*. Or quest'idea viene con quel tenore ad indebolirsi, con cui viensi a tenere poco conto de' giuramenti; perchè colui che incomincia a deludere la Divinità, non può più avere nessuna religione, e nessun vero freno de' suoi appetiti.

§ XXIV. Non vedrete quasi mai il popolo basso, cioè il corpo delle nazioni, venire nell'ardimento di non tener conto de' giuramenti, se non per l'esempio di coloro la cui autorità suol rispettare; perchè la gente bassa rare volte opera per ragione, sempre per esempio (*). Dunque dove le corti de' Grandi incominciano a darne la scuola, dove la giurata fede pubblica viene ad essere in varj modi rotta da' prepotenti, dove i pastori de' popoli sotto de' più solenni giuramenti aggi-

(*) Era la massima di Eduardo re di Portogallo, principe savio ed umanissimo, il quale viveva intorno il 1435: *Che la buona o mala morale dipende dalla Corte e da' Grandi.* The modern part of an universal History, vol. XXII, in 8, pag. 135.

rano l'ignorante turba, si dà alla gente una dimostrazione di non dover esser religiosi (*). E di qui si può intendere di quanta importanza sia che i sovrani sieno i più rigidi osservatori de' loro giuramenti. È dottrina provata per tutta la storia degli uomini, che *chi inganna, insegna ad ingannare.*

§ XXV. E questi sono i mali che nascono dagli spergiuri. Rispetto a' diritti di Dio ed alle nostre corrispondenti obbligazioni, un uomo che ami ad esser giusto, non sentirebbe egli scuotersi la sua natura nell'essere spergiuro? Chi potrebbe spergiurare tranquillamente fuori che un Ateo persuaso? Ma un Ateo persuaso si debbe avere per un troppo strano fenomeno, per qualunque via si consideri; perchè parmi che solo colui possa scuotere l'idea d'una Mente presidente a questo mondo, che si può persuadere che neppure egli pensi. *È poi spergiuro ognuno:* I. che giura il falso nelle sue asserzioni, sia che egli mentisca rotondamente, sia che si servi di espressioni e segni ambigui per deludere altrui col mantello della Divinità: II. chiunque con giuramento promette, senz'animo di volere attendere la sua promessa: III. chiunque promette con animo d'attender la promessa, ma potendo poi adempierla, per qualunque si è motivo e pretesto il trascura o il niega: IV. chiunque cavillosamente interpretando le parole della promessa, cerca di sottrarsene. Dunque la sola maniera dell'esser disciolto dall'obbligazione del giuramento promissorio, è quella che ci

(*) Pietro re di Portogallo, il quale fu detto il *Giustiziario*, e la cui perpetua sentenza fu, *non meritare l'augusto titolo di Re chi non pensa ogni giorno a far qualcosa in pro de' sudditi*; questo gran sovrano, dico, per riformare il popolo, cominciò a riformar sè e la corte, essendo persuaso non poter essere nè religiosi nè giusti que' popoli, le corti de' quali sono guaste.

può giustamente distogliere dalla promessa, senza rigiri, senza nessun cavillo; e per non commettere spergiuri assertorj, bisogna non giurar mai nè con bugia veruna nè con ambiguità. Miglior consiglio ancora e più degno di anime rispettose del supremo imperio di Dio, è quello dell' Evangelio: *Non giurate mai: sia il vostro parlare*, È, non è. *Ogni parola di più non è di spirito sincero.*

§ XXVI Rispetto al giuramento promissorio, è da considerare ch'è prima la giustizia che il giuramento. Quella è eterna ed immutabile, e questo è un obbligo a cui ci sommettiamo volontariamente. Dunque ogni giuramento è da regolarsi colla giustizia. Giurar contro la giustizia è sacrilegio, ed è sacrilegio osservare un giuramento con offesa della giustizia. Far più conto del giuramento che della giustizia, è far più conto della tua promessa che di Dio, il quale è la prima ed eterna giustizia. Witiza, re de' Goti verso il fine del settimo secolo, avea giurato di non offendere nessuno di quelli che o per parentela o per amicizia appartenevano alla casa del suo predecessore; ed avea nel tempo stesso giurato di far la giustizia a chiunque fosse stato offeso nell'antecedente regno. Tra gli offensori si trovarono alcuni parenti ed amici del morto re. Dubitò qual de' due giuramenti fosse da osservarsi. Il Concilio di Toledo, a cui ricorse, decise: *La regola del giuramento è la giustizia: è nullo ogni giuramento che le si oppone. Fate dunque giustizia* (*).

§ XXVII. Noi non insegniamo che i doveri della natura, e comuni a tutto il genere umano: scriviamo una Diceosina, non una Teologia. Ma non ci

(*) Herrera, Storia di Spagna.

dobbiamo però dimenticare che noi siam Cristiani, e lo siamo per altissimi misteri di Redenzione, Incarnazione, Grazia, Evangelio, Sacramenti: nuovi diritti che Dio ha su di noi, e nuove nostre obbligazioni. E perchè queste materie son troppo al disopra della nostra ragione, sicchè l'intenderle è riserbato alle menti contemplatrici (*); il nostro dovere quaggiù è leggere i libri evangelici con rispetto ed amore, ammirare la sublimità della dottrina rivelata, e venerarla senza dispute e contese; le quali a che possono giovare se non a farci sempre ricredere della nostra temerità? Non si disputa su la parola di Dio, se non quanto serve a conoscere ch'è di Dio, e non d'altri; e se amiamo di disputare e di contendere filosoficamente per vaghezza d'ingegno, assai gran campo ce ne somministrano l'altre scienze, dove i partiti possono servire a risvegliar gl'ingegni e ad acuirli, ma non incidono quella corda che ci lega insieme, e donde dipende la sicurtà della vita umana; perchè l'uomo non potrebbe ben vivere, dirò di nuovo, senza niun timore, e costante, e sparso per entro le fibre dell'animo; nè ve n'è, nè può esservene altro di tal sorta, che quel che ci viene dal rispetto della Divinità, e della religione che ci unisce con essolei. Ma se la religione dell'Evangelio non è vera, nè divina, se la legge di pietà pura, di amore, di esatta giustizia non è il caso nostro; io mi sperdo a fingermene una più vera, più divina e più adattata agl'interessi anche di questa vita. Ma a chi siamo noi obbligati di tante accanite controversie, le quali hanno posto a partito i cervelli di molti? Non ardisco a dirlo.

(*) Quando, dicea S. Agostino, verrà il *gaude*, *quia vides*: ora è il *crede*, *quia non vides*.

§ XXVIII. Farò qui di passaggio un'osservazione che mi par giusta, e che può servire a rilevar l'idea della legge cristiana. Il genere umano tra' Pagani è stato obbligato della morale più a' laici, i quali sentivano la legge di natura, che a' loro sacerdoti, che pel privato loro interesse si studiavano di stupefarne il senso. Voi non troverete facilmente un corpo di regole di costumi divulgato da' preti di Giove Ammone, di Apollo, di Minerva, di Giove Capitolino, ec. La morale tra i Gentili, qualch'ella siasi, è debitrice della sua vita a' poeti ed a' filosofi. Voi troverete di molta morale ne' libri di Omero, di Esiodo, di Esopo, di Pindaro, di Eschilo, Sofocle, Euripide, ec.; ne' libri di Platone, di Senofonte, di Aristotile, di Plutarco, ec.; in que' di Virgilio, di Orazio, ec., di Cicerone, di Seneca, ec. Che facevano adunque in quei tempi i pontefici e gli áuguri in Roma? i sacerdoti in Grecia? Studiavano, cred'io, a stordire ed imposturare il pubblico cogli oracoli, coll'interpretazione degli augurj, colle novellette. Erano dunque più onesti cittadini i laici, i poeti, i filosofi, gli storici, che que' preti degl'idoli. Questo mi sembra un risplendente carattere, come della falsità delle religioni pagane, così della divinità del Cristianesimo. Il Fondatore della nostra religione, i suoi discepoli, i loro allievi non istudiavansi che di far conoscere la vera Divinità, e i doveri che le dobbiamo; a mostrare che cosa è l'uomo; qual rapporto ha coll'Autor del mondo, quale con sè, quale coll'altro uomo; a far capire la legge di giustizia, d'onestà, di reciproco soccorso: a render gli uomini pii senza furberia, giusti senza pressione, onesti senza finzione, caritatevoli senza vile interesse, nè di ambizione nè di gloria, nè di sperate

future ricchezze; a renderci in somma perfetti, leali, amabili per ogni verso; a generare nella civile società la mutua confidenza, la letizia, la tranquillità; a farci godere il vero non il finto volto dell'uomo. Se il moderno vivere ci ha distaccato da questo modello; se l'ambizione, l'avarizia, la frode, la mala fede s'è introdotta in qualche parte de' Cristiani, sarebbe men vero il sistema della nostra legge, men bello, men divino, meno rispettabile? Questo sistema è dovuto al sacerdozio cristiano.

§ XXIX. Ma torniamo da questa digressione, e veggiamo in che modo possiamo venir meno a' doveri che dobbiamo a Dio. Vi si può peccare in molte maniere. E primieramente o non riconoscendo alcuna Divinità, il che dicesi Ateismo, la più stolida pazzia e più feroce che possa venire in capo ad un uomo; o riconoscendone più d'una, detto Politeismo, errore di fanciulli storditi; o confondendolo col mondo, errore di menti stravolte e contraddittorie; o negando e guastando nella nostra mente i suoi eterni e santi attributi, come il non credere ch'egli abbia provvidenza del mondo, chiamato Epicureismo; o averlo per autore compiacendosi de' peccati e de' mali, ch'è qual cosa più del Manicheismo: o stimarlo ingiusto ed iniquo, e tali altre cose simili, dette bestemmie, le quali distruggono la sua natura e degradano la nostra nobiltà dell'esser ragionevoli.

§ XXX. La seconda maniera di peccare nell'uso della religione è quella che dicesi *superstizione*. La superstizione in generale non è che un culto non conveniente alla maestà, semplicità, purità di Dio, o degradante della natura umana e della sua dignità. *Dio è spirito*, dice l'Evangelio, *e perciò si conviene adorarlo in ispirito e ve-*

rità: e l'uomo essendo anch'egli essere il cui pregio è lo spirito e la ragione, il culto che debbe a Dio vuol essere razionale. Son massime della naturale e rivelata religione. Dunque tutt'i modi che hanno più del corpo che dello spirito, e tutti quelli che convengono più agli animali che all'uomo, son da dirsi superstiziosi. Ma il massimo grado della superstizione è, dove la religione dataci per conservar l'uomo e farlo felice, si volge per fini secondarj in sua distruzione. Ed a questo si riducono tutte le persecuzioni ed i mali che si fanno i popoli per motivo di religione. Perchè la vera religione non consiste essenzialmente che nel sincero amor di Dio e del prossimo: *Qui diligit, legem servavit*, dice S. Paolo; ed è distruttivo di questo amore il farci del male per amore.

§ XXXI. Ma si dirà: Non è dunque permesso a niuno di perseguitare i malvagi per amor di Dio e della giustizia? (1) — Rispondo: siete voi un magistrato o un privato? Se siete magistrato, è il vostro dovere; ma questo dovere non dee trapassare l'ordinamento delle leggi e dell'interesse dello Stato (2). Voi siete vindice delle leggi, custode de' diritti di coloro che riposano all'ombra della legge, mantenitore della virtù e della tran-

(1) Cristo volendo andare in Gerusalemme, pensò prima di dover passare per Samaria: ma i Samaritani non vollero riceverlo per questo appunto che egli si disponea di andare tra' loro nemici. Gli Apostoli sdegnati, *Volete*, dissero, *che facciamo scendere il fuoco dal cielo*, come a tempo d'Elia, *affinchè li consumi?* — *Ah*, diss'egli, *voi non capite qual è cotesto vostro spirito*, e volea dire, *vendicativo. Il figlio dell'uomo non è venuto ad ammazzar gli uomini, ma a salvarli*: ὁ γὰρ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθε ψυχὰς ἀνθρώπων ἀπολέσαι, ἀλλὰ σῶσαι. Luc. IX, 56. Dunque la presente questione è caso deciso ne' testi della legge cristiana. Si ha dunque a rinunciare allo spirito del Cristianesimo per armarsi d'uno spirito distruttore, persecutore, vendicativo, cioè anticristiano.

(2) « *Io son Re e Pastore de' miei popoli*, diceva Errico IV di Francia a certi spiriti vendicativi: *non debbo immolare mezza greggia a' capricci dell'altra metà*. Detto giusto, umano, magnanimo. »

quillità pubblica, ma non giudice delle vostre private passioni e de' vostri interessi. Se li perseguitate per questi ultimi motivi, siete ingiusto e reo com' essi. E pure in quel medesimo uffizio pubblico si vuol esser caritatevole e discreto, riputando seco spesso la debolezza della natura, la facilità della distrazione, il non esser tutti capevoli di veder le cose per tutt' i lati, i bisogni, la forza delle passioni, l'incitamento delle occasioni, ec. Si vuol punire la malizia considerata e fredda, ed aver qualche compassione per la fragilità e la cortezza della ragione. Ma se voi siete un privato, voi avete veramente diritto da guardarvi da' malvagi, da farvi render ragione de' mali fattivi; ma non potete perseguitar nessuno che non vi offende. Voi usurpereste il diritto del magistrato; e questo confonderebbe i corpi politici. *Chi sei tu che giudichi il tuo conservo?* dice S. Paolo. *Ciascuno sta o cade al proprio padrone*, cioè a colui che ha il diritto di giudicare. E se credete di aver parte nell'offesa che si fa al pubblico, siccome ogni privato vi ha certamente parte, il primo passo è di vedere di ridurre con delle buone ragioni un disviato, di dargli degli esempi luminosi di bontà e di virtù; il secondo di adoperare degli amici discreti e savj, da vedere se si può mettere il senno in capo al vostro fratello; l'ultimo è quello di darne parte a' magistrati, ma con bel garbo, con carità, con cautela, non con prevenzione e con ispirito vendicativo. E nondimeno se voi siete così, e più maculoso che colui che voi volete ritrarre dal male, sia bene di ricordarvi il fatto del Legislatore evangelico con la donna adultera: *Chi è di voi senza colpa, tiri la prima pietra.* Regola divina e da non potersi bastantemente commendare! Ancora è da vedere

che la bontà e la malvagità non si misura su de' privati giudizj, su di certe proprie opinioni (*), sulla moda, ma sulla regola immutabile delle leggi divine; perchè non è giusto pretendere che le private opinioni sieno la regola della vita di tutti. La legge di Dio non comanda che serbar santamente i diritti di ciascuno: questa è dunque la sola vera virtù sociale; l'offenderli è il solo vero vizio.

§ XXXII. Vi sono inoltre delle persone che si son date ad intendere una falsa idea della vera pietà. La vera pietà è amar sinceramente e cordialmente Dio, per potere su quell'esemplare amar cordialmente noi e tutti gli altri uomini; richiedendo la virtù dell'amore che noi abbiamo per noi e per gli altri, il diffondersi quanto più si può, siccome l'amor di Dio, che ne debb'essere il modello, è infinitamente diffusivo. Ma certi piccioli divoti restringendo tutto l'amor di Dio all'interesse loro, simili a que' naviganti che nelle burrasche non pensano che a sè soli, sentonsi dire, *purchè io mi salvi, pera il mondo;* il quale è cattivissimo e falso amore, come quello che non è che angusto ed interessato amor proprio. Perchè la vera carità è di vedere di salvar te ed i tuoi compagni, e di sentir vero dispiacere dove tu non possi farlo. « Che volete che dica? Spesso trovo più ragionevole amore della spezie in certe picciole popolazioni di selvaggi, che nelle più culte città di Europa. Se voi non venite fra loro

(*) « *Squartate tutt' i Realisti*, diceva Okam all'imperador Corrado; *ed io vi offro, a far loro la guerra*, 50000 *scudi; non hanno a regnare che i Nomalisti:* chi vede mai un matto furioso come questo? — *Bruciate quel Giansenista*, dice un Molinista: *impiccate quel Molinista*, grida un Giansenista. Questi partiti disonorano la ragione europea, nè debbono esser la regola de' sovrani e de' loro ministri. »

da nemico o da nemiche parti, se niente è di minaccevole nel vostro aspetto e contegno, tutti vi si affollano intorno, vi ridono in faccia d'un riso innocente, figlio della semplicità della natura, vi accarezzano, s'interessano per voi fino a disprezzar sè medesimi. Lo schiavo americano che accompagnava il cavalier Sales nella scoverta della Luisiana, si dava delle incredibili pene cacciando, trascorrendo, sudando, gelando, disprezzando la propria sensibilità, per alimentare questo cavalier francese, del quale era più tosto amico che servo: ma il domestico francese ammazzò il suo padrone a tradimento. »

§ XXXIII La religione pratica si può ridurre a tre capi: I. cognizione di Dio e delle sue cose: II. affetti interni: III. culto esterno. Il culto esterno debb'esser tale da non offendere in nulla nè da offuscare la vera idea della Divinità, nè da guastare i veri affetti, che nascono da' diritti divini, e da' rapporti che ha con quelli ogni creatura razionale. Non dee aver niuna pratica che offenda la vera virtù, niuna che inciti altrui ad esser vizioso; perchè ogni culto esterno che vizia l'interno, è falso, nocevole, empio. Questo culto per noi altri Cristiani debb'esser quello che ci è prescritto dalla Chiesa universale: è una rivolta anche civile l'opporglisi. « Ma siccome tutto quel che passa per le mani degli uomini, a lungo andare viene a contrarre di certe viziosità, o ad indebolirsi e distaccarsi dal primo vigore; perciò si vorrebbe ogni età di 25 anni esaminar la disciplina e le opinioni umane che si sono andate tramischiando con le pubbliche regole, e ridur tutto al primo stato. Questo fu il senso de' primi Cristiani, i quali prescrissero la celebrazione de' Concilj. Ma questo santo metodo, per vizj peg-

giori e partiti che ne nacquero, fu poi in odio di molti; onde l'indisciplinatezza e l'infinita varietà di culti ed opinioni ha inondata, divisa, armata l'Europa contra sè stessa. »

§ XXXIV. Quasi tutti gli affetti poi si vogliono ridurre all'amore ed al timor filiale. Perchè, benchè il timor servile, dice S. Girolamo, sia un certo principio del vero sapere, nondimeno il vero sapere non consiste che nel timor filiale, il quale nasce da amore, non già dalla considerazione delle pene. Cicerone non disse mai cosa più filosofica quanto allorchè scrisse, *nemo pius est, qui pie metu agit.* Ma tutto questo senza una rischiarata cognizione, netta e sublime di Dio, de' suoi attributi e diritti, della natura dell'uomo e del rapporto ch'egli ha colla prima cagione, « de' suoi veri interessi, e dei saldi e veri mezzi da ottenerli e conservarli », non è possibile che mai si faccia bene, come non si è fatto mai tra' popoli ignoranti. L'ignoranza può alimentar la superstizione, non nutrire la vera religione (*). Perchè se la vera religione non consiste che nel vero rapporto tra Dio e l'uomo, il Creatore e la creatura, il Padre ed i figli; come può esser vero e ben combaciantesi co' termini, dove questi sono o ignoti, o noti a dimezzo? E questo è il fondo di tutti gli errori in materia di religione. E perciò Gesù Cristo dicea francamente a' Farisei, *voi non conoscete il Padre;* perchè se l'avessero conosciuto, non avrebbero convertita tutta la religione in una certa corporea corteccia senza spirito, ed in certe piccole, interessate, fraudolenti pratiche. E come egli non predicò che la religione di spirito, cioè di

(*) *L'ignoranza*, diceva il gran cardinale Ximenes, *è il veleno della religione ed il tarlo dello Stato.*

amore, di sincerità, di giustizia, di fortezza, di temperanza, di carità, che non si capiva da' Farisei, quindi è ch'egli lor diceva ancora, *niun conosce il Padre, se non il Figlio.*

§ XXXV. Ma che ci vogliamo intendere quando diciamo *amor di Dio?* Perchè voi vedrete questo dirsi da tutti, senza che tuttavolta molti intendano chiaramente quel che si dicono. La parola *amore* può significare due nozioni: I. un movimento simpatico di due oggetti; II. la stima che si ha dell'oggetto amato, per cui si reputa più che ogni altro; nel qual senso è detto da' Latini *caritas*, cioè stimar cara e di gran valore la cosa amata (*). Il primo non è che un tocco armonico della forma, idea, spezie della cosa amata. Quel che qui può fare la libertà, poichè si è all'intelletto presentata l'idea dell'oggetto, è di studiarsi di guardarla per tutti quegli aspetti che possono divenir simpatici ad accendere un tale affetto. Ma il secondo è più nel nostro potere, nascendo da' rapporti dell'oggetto amato con esso noi. Può stare che un marito non senta del primo amore per la moglie, non essendogli troppo all'unisono per quella parte che si chiama beltà; ma egli può ben conoscere i rapporti tra sè e lei, e stimarla, averla cara, preferirla ad ogni altra donna; e questa sarà detta carità. Dio non essendo beltà corporea, non potrebbe di per sè esser oggetto di passione simpatica animale. Ma essendo Essere eminentissimo, signore d'ogni cosa, principio e fine di tutto, largitore di ogni nostro bene, Esser tale, a cui non solo niente è eguale, ma niente per lunga pez-

(*) Nel primo senso *amo* è dal greco *μάω*, che significa una forte cupidità rapiente in qualche oggetto; ond'è *μεμαὼς*, *ardente di brama*. Nel secondo da *carus*, *a*, *um*, cosa di pregio, e perciò anche da noi detta cara.

za se gli può accostare; debb'esser da noi stimato, apprezzato ed avuto sì caro, che nulla si debba stimar bene e pregevole in confronto di lui: se ne debbono rispettare le volontà o siano le leggi, e riputarci felici nell'osservarle. È dunque Dio oggetto d'amor razionale. Uno perciò de' non ambigui segni dell'amor nostro per Dio è quel piacer sincero che noi troviamo nel fare la sua volontà; per modo che si vuol avere per menzognero chiunque dice amare Dio, senza tuttavolta curarsi o avere affezione nessuna per le sue leggi (*). « *Non chi grida, Signore, Signore, entrerà nel regno de' cieli;* ma chi fa la volontà del Padre, *ch'è in cielo:* chi è giusto, vuol dire, ed umano; chi non sacrifica tutto alla sua pancia, alla sua libidine, all'ambizione, all'ira, ec. »

CAPITOLO VII.

De' doveri che noi dobbiamo a noi medesimi, cioè de' doveri etici.

§ I. Ciascun uomo ha le sue proprietà; dunque ciascun uomo ha i suoi jus, diritti. La legge del mondo è vindice degli altrui diritti; dunque è vindice de' miei contro di me. Se l'omicidio, la mutilazione, il guastar la salute, l'indebolir le forze dateci per la sussistenza, il corromper la mente e l'animo, ed ogn'ingiuria che si fa altrui, è un delitto contro la legge di natura; séguita che sia un delitto parimente dove si faccia a noi

(*) *Voi mi amerete*, dice Gesù Cristo, *se farete la volontà di colui che mi ha mandato.* S. Giovanni. — Questa volontà è la legge. Vedi S. Giac. cap. I.

medesimi; e tanto più atroce e stolto, quanto che noi siamo a noi più cari che non ci sono gli altri: « e che la felicità nostra è sempre più nelle nostre mani, che in quelle degli altri. »

§ II. De' doveri che l'uomo dee a sè medesimo, niun altro si vuol reputare più importante, quanto è quello di sapersi conoscere e misurare; perchè tutt'i doveri son fondati su de' diritti; e non essendo i suoi diritti che le sue proprietà, potrebb'egli serbare questi diritti senza conoscere e misurare le sue proprietà? Questa massima adunque *nosce teipsum* dee aversi come il fondamento di tutta la morale che risguarda noi medesimi. E perchè la morale che ci riguarda è il principio onde sgorgano tutte l'altre parti di questa scienza, che riguardano Dio e gli altri uomini; il conoscimento e la giusta misura dell'esser nostro è da aversi come base di tutte le discipline morali.

§ III. L'uomo si può e dee considerare o nello stato di natura, o nel civile. Nello stato di natura non è nè una bestia nè una divinità. Egli ha sortito un luogo assai al di sopra delle bestie, ma infinitamente al di sotto della Divinità. Vuolsi dunque studiar di vivere con dignità della sua natura, quando si paragona alle bestie; e con umiltà infinita, rispetto, venerazione, come si considera di sotto all'imperio di Dio. Quasi tutt'i mali di molti stolidi nascono da questa ignoranza. Alcuni si accomunano con le bestie le più schife; altri si sollevano tanto al disopra del grado dell'umanità, che non possono poi non precipitare. V'ha dunque degli uomini porci, degli uomini lombrici, degli uomini talpe, ec. Ma non è meno ridicolo vedervi degli uomini elefanti, degli uomini leoni, degli uomini aquile « e degli uomini, ch'essendo animali, operano da spiriti ».

§ IV. Come vi ha de' piani tra gli animali, sopra tutt'i quali siede l'uomo; così ve n'ha tra gli uomini nel corpo civile, al di sopra de' quali siede il sovrano. Non è meno importante per viver bene e con virtù, il conoscere il piano nel quale siamo. Il rispettare i piani superiori e guardar con ciglia amorevoli gl'inferiori, è l'essenza d'ogni repubblica. I piani inferiori nel corpo politico sostengono i superiori; i superiori dunque debbono regolare, soccorrere, proteggere gl'inferiori. Distrutti gl'inferiori, vengono di necessità a crollare i superiori; ed aboliti i superiori, tumultuano e si disciolgono gl'inferiori. Vi è dunque in questi doveri non solo dell'onestà e giustizia, ma dell'utilità reciproca.

§ V. Appresso, è da guardarsi di farci qualunque si è ingiuria, così nel corpo e nella vita, come nell'animo, nella stima, ne' beni, ec; perchè è ferire i diritti datici in custodia dal Padrone del mondo. Nè si vuol credere che sì fatte ingiurie sieno delitti soltanto quando si fanno premeditatamente e con iracondia, e per farci del male; perciocchè essi son tali altresì, se nascono da certi vizj che si coltivano per diletto. Lo strangolarsi, il trapassarsi il petto col ferro, l'avvelenarsi, il gittarsi in un precipizio per un colpo di malinconía o di disdegno della vita, sono de' suicidj diretti. Ma non son da riputarsi da meno, se nascono da crapula, da stravizzi, da soverchia morbidezza, da smoderata, avara e non necessaria fatica, o dal bere quei tazzoni di Circe che promettono piaceri e poi o ammazzano, o, distorcendo le membra stranamente, ci convertono in animali quadrupedi, o ci privano de' membri. Brevemente, ogni azione che o direttamente o obbliquamente ferisce le nostre proprietà, e quelle doti per cui siam uomini, il savio uso delle quali

può farci felici, è stolta, pazza, rea e distruggente la legge di natura (1).

§ VI. Ma chiedesi: Se la vita comincia ad esserci insopportabile, sicchè sia una continua morte, o se si abbia a morire fra poco tra acerbi dolori o con grave ignominia, sarà egli illecito anticipar di poco il colpo della natura? — Ogni suicidio è un'ingiuria al Legislatore del mondo, dice Platone; ma nel caso proposto concede il dipartirsi dalla vita, siccome per un espresso o tacito consenso del Monarca dell'universo. È un piacere, dicesi, dove gela, ripararsi ad un cammino e goder l'aura vitale del caldo; ma se il fumo ci ammorba, sicchè venga ad esser più il dolore e la molestia, che non è il diletto di riscaldarci, ci tiriamo addietro. Fu questo medesimo il parere di Cicerone, filosofo savio, nè aspernante del piacer della vita. Plinio nel principio del dodicesimo libro della *Storia Naturale* crede non per altro la natura apprestarci de' veleni che per amorevolezza, affinchè quando la vita divien di peso, si possa uscirne quasi dormendo (2). Aggiungono questi uomini fieri: È egli un beneficio la vita, o una pena? Un beneficio che preme soverchio, fia lecito ad ognuno il rinunziarvi (3); e se è pe-

(1) Voi non troverete che le bestie vi si diano in preda; sarebbero adunque più nell'ordine gli animali senza ragione che gli uomini? Il libro di Plutarco, *Che le bestie usino ragione*, e la *Circe* del Gelli, ch'è modellata su quello, il libro di Monsignor Rorario, *Quod animalia bruta ratione utantur melius homine*, sono per appunto stati scritti per farcene vergognare.

(2) Vedi la Storia del suicidio del nostro amico il P. Ab. B. F., opera dotta, elegante e dilettevole.

(3) L'Agnello di Fedro, lib. III, fav. 15.

. . . . . Cum crearer masculus,
Beneficium magnum sane natali dedit,
Ut expectarem lanium in horas singulas.

Il sig. marchese Malaspina nella sua leggiadra traduzione:

. . . . . allora
Che fo d'un maschio artefice
M'espose d'un carnefice
Mai sempre al sacrificio;
E questo è beneficio?

na, perchè non debb'essere permesso di pagarla tutt'assieme? Finalmente, dicon essi, è lecito sacrificare i minori diritti al maggiore; ed il massimo de' diritti è quello che abbiamo a non essere infelici. È iniqua ogni legge che dica: non voglio che cessiate d'essere infelici. « Qual crudeltà togliere all'uomo fino il piacere di saper morire? Troppo sarebbe grave la vita senza il diritto di poterne uscire. »

§ VII. Aristotele nondimeno stima viltà e dappocaggine il voler morire per non aver fortezza da sostenere il dolore e l'ignominia. È certo che Lucrezio, Catone, Pomponio Attico avrebbero mostrato più coraggio soffrendo pazientemente, che con ammazzarsi, perchè il valore è a misurarsi dall'ostacolo vinto. Oltre di ciò deeci esser certo che ogni colpo che recide la catena della natura, purchè non venga dalla catena medesima, è un attentato contra il Sovrano del mondo, per la cui volontà esistiamo noi, e l'ordine che ci mena; e riducendo tutt'i diritti della presente vita a zero, non si può dire che sia sacrificare il minore al maggiore (*); è dunque per tutt'i versi un'ingiusta prodigalità. Finalmente la vita è per noi un beneficio; ma rispetto alla natura è un ordine, una legge. « Nel girare un carro, le ruote cigolano; in una tempesta marittima, le vele, gli alberi, le sarte, le tavole patiscono: è la legge della collisione, e questa dell'ordine. » È un beneficio che il sovrano d'un fantaccino faccia un capitano; ma è una legge quella di serbar l'ordine militare, combattere e morir combattendo. Nè sentirete il detto di Fedro in bocca d'altri, se non degli stolti, i quali, non conoscendo l'arte

(*) Vedine una bella dimostrazione nelle *Riflessioni Metafisiche* del nostro amico l'Ab. Gombino, professore di Matematica nell'Università di Catania.

di vivere, in vece di lamentarsi della loro stoltezza, attaccano la natura. « Sappi vivere, e non dirai che ti conviene anticipare il fato per non essere infelice. »

§ VIII. Io non vorrei intanto negare che sia permesso dalla legge di natura non solo l'ipotecare ad altri la sua vita, ma eziandio il morire in certi casi. Tutto il genere umano nel contratto sociale ipoteca la sua vita alla patria; ogni soldato al suo sovrano. Se questi contratti si fan passare per suicidj, bisogna disciogliere i corpi civili, e mettersi in uno stato assai peggiore ancora dell'ipoteca della vita: perchè nella città il pericolo è una piccola parte d'un gran tutto, essendo comune; ma nello stato di dispersione è continuo, e tutto di ciascuno. È anche un senso di tutto il genere umano esser cosa gloriosa e lodevole il morire pe' genitori, per la patria, per gli amici. Chi ardisse di dichiarare questi fatti generosi per suicidj, sbarbicherebbe la radice de' diritti di soccorso. Dal che si può ricavare « che la legge di conservar la vita non è sì severa quanto comunemente si crede per poca riflessione, e che non sia senza eccezione alcuna. Se l'uomo non nasce a sè solo, potrebbe quindi dedursi questa regola naturale del quando gli convenga sostener la vita a traverso di tutt'i mali, e quando possa lasciarsi in balía della morte: quando il ben personale + della famiglia + più del corpo civile è = alla somma de' mali, il diritto e l'obbligazione di vivere è zero: se è d'avanzo, si vuol vivere; se è meno, il diritto e l'obbligazione a vivere è eguale ad una data quantità meno una maggiore. Ma può ben la legge di religione ridurre quella quantità minore del zero ad una grandissima ».

§ IX. Ma benchè l'ammazzarci per capriccio

sia un suicidio, nondimeno per chi ama di viver felice è da sfuggire il soverchio amore della vita ed il troppo timore della morte; perchè quindi vanno in noi prendendo radice ed ingrossandosi quelle morbidezze di corpo e quelle timidezze di spirito che d'uomini ci fanno lombrici, ed espongonci a tutti anche i più piccoli colpi della natura: quei timori panici e ridicoli che non ci lasciano pur un momento liberi. Non ci è peggior miseria nella vita quanto il morire ogni momento; e questo avviene quando si vuol veder tutto per minuto, ed isfuggir fino l'infinitesime de' pericoli. L'uomo fatto per la presente felicità marcia a passi giganteschi su i piccioli oggetti, e s'indura a' grandi. *Se noi*, dicea Sarpedonte a Glauco (*), *potessimo essere sempre giovanetti ed immortali, sarei io il primo a ritirarmi da' pericoli di questa guerra: ma se migliaja di cagioni di morte ci soprastano, e per mille lati, moriamo una volta, ma moriamo gloriosi.* Vi è egli peggior morte quanto il morir d'apprensione ad ogni aspetto spiacevole? *Era per noi altri*, dice lo Spirito Santo nell'Ecclesiaste, *non nascere il meglio: ma poichè ci siamo nati, il men male è il finir presto.* Fu domandato a Pittaco: *Chi è il più infelice? — Quegli*, rispose, *che si studia d'esser troppo felice.*

§ X. Del resto, perchè niente è virtù senza prudenza, è anche in questo da usare un poco di discrezione. L'uomo forte non vuol lasciar niente di quel che sia giusto e virtuoso, e principalmente dove possa giovare alla sua patria o al genere umano: non debbono spaventarlo nè gli elementi, nè l'opposizione de' malvagi o degl' invidiosi.

(*) Omero, Iliad. XII.

Chiunque si lascia atterrire e distornare dalla via della vera gloria per sì fatte cagioni, è vile, imbecille, nè degno di vita. Pur è nondimeno da guardare, se e' si può o no quel che s'imprende; se sia veramente per giovare o no; se ci abbia altra men aspra e pericolosa maniera di fare del bene. Ed in questo è posta la prudenza. Ma poichè ha ragionato e veduto il grande, se comincia a calcolare scrupolosamente i piccoli oggetti, ed analizzare i possibili, è già divenuto timido ed inetto. Io parlo agli uomini fatti, ed avrei a parlare a quei che li fanno; potendo parere inutile, dopo che siamo male educati, molli, teneri e siccome vermicelli, intendere il bene della fortezza, bene che solo può alleggerire tre quarti de' mali della vita presente.

§ XI. L'uomo non debb'essere solamente con sè giusto, ma amico, ed intimo amico. A niun dunque dee maggior soccorso quanto a sè stesso. Io so che, amandoci tutti per natura, potrà parer soverchio l'incoraggiarne di vantaggio. Ma e' si vuol sapere che non è il medesimo *amarci* ed *esser di noi amici*. Tutti ci amiamo: ma il solo savio è di sè amico, perchè il solo savio sa amarsi e soccorrersi come si conviene (*). L'amarci è un istinto della natura; l'esserne amici è una scelta. Questo soccorso è quello che ci procacciamo per le virtù dette *monastiche*, cioè che non risguardano che noi soli. Siccome generalmente vi ha tre sorte di virtù, o di abiti che ci migliorano e corroborano incontro a' mali di questa vita, cioè intellettuali, morali, meccaniche; così l'uomo che ama di migliorarsi e consolidarsi,

(*) *La sapienza non può esser giustificata che da' figli della sapienza*, dice S. Luca: καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς πάντων, cap. VII, 35.

dee dar opera a tutte e tre, cioè a migliorar l'intelletto colle buone cognizioni, a frenar l'appetito con le virtù morali fortezza, temperanza, ec., e ad indurire i muscoli e le membra con l'esercizio e gli abiti corporei.

§ XII. Riguardo alla coltura dell'animo, si vuol dividere in tre parti. Una serve per noi, affinchè sappiamo far uso delle cose, in mezzo delle quali siamo; ed a questo fine risguardano tutte le scienze fisiche, e l'arte di queste scienze, vale a dire l'Aritmetica e la Geometria. Un'altra serve per vivere con gli uomini e con l'Autore del mondo amichevolmente e giustamente; ed a ciò serve la scienza de' doveri in generale. Ma perchè questa scienza è fondata su la natura di Dio e degli uomini, ségnita che si vogliono conoscere, quanto si può, Dio e gli uomini; ond'è che ci bisognano pochi, ma netti e brillanti tratti di Teologia e di Antropologia (*). La terza finalmente risguarda i posti ed i mestieri. Non si può viver bene da chi dovendo esercitare un uffizio o un mestiere, non ne sa l'arte. Ogni sbaglio, oltre che non è giusto, offendendo il diritto altrui, ci tira addosso l'odio, la vendetta, ed altri generi di pene pubbliche. Quando non si avesse a temere altro che o il disprezzo o l'infamia, sarebbe tuttavolta per noi grandissimo male.

§ XIII. So che si disputa tra alcuni dotti, se questa europea coltura di scienze abbia migliorati o fatti peggiori gli uomini. Sono i soliti paradossi di cert'ingegni singolari. Anche Diogene cinico stimava di doversi sbarbicare dal genere umano, non che ogni letteratura, ma ogni arte, e ridurci

(*) Vedi ciò ch'è detto nella III parte della Metafisica italiana, cap. ultimo.

ignudi e vagabondi, ed agli antichi abitatori degli antri e de' boschi come fiere. Sembra che il fine propostosi da Giovanni Rousseau nel suo discorso su l'*Origine dell'inegualità degli uomini*, non fosse che cinico. Lo confesso anch'io che vi è del lusso, del vano, del cattivo, dell'inutile; siccome nelle arti, così in tutte le scienze e le lettere (*): ma questa è la fecondità dell'ingegno umano, ed un po' di stravaganza di nostra natura, che non è facile da scansarsi sempre. Del resto l'utilità e necessità delle scienze è manifesta per due principali punti: I. Gli uomini vivono sempre meglio al lume che al bujo: II. Non si può viver bene senz'arti, e molte arti, dov'è molta popolazione; ed il manico delle arti sono le buone cognizioni.

§ XIV. Rousseau dice: Tutte le scienze e la maggior parte delle arti per cui vanno alteri i popoli culti, son figlie di qualche vizio e di qualche scelleraggine. L'Aritmetica e la Geometria nascono dall'interesse e dall'avarizia, primo veleno della vita umana; la Giurisprudenza e le Leggi dall'iniquità; la Teologia dalle superstizioni e da' delirj de' popoli; la Fisica dalla vana e ridicola

(*) Le lettere e gli studj dovrebbero rilevar lo spirito umano, e reggerlo, ed intanto per la libidine degl'ingegni l'opprimono e il disviano. L'uomo è un animale piuttosto grosso che no; non era duoque necessario andare agl'infiniti piccoli in ogni scienza. Questa moltitudine di piccoli oggetti che gli si presentano, n'opprimono la massima parte, e sviano gli altri. Si è troppo sintesizzato su le scienze morali nell'età delle scienze: non contenti de' casi ordinarj, se n'è ricercata una copia presso che infinita di straordinarj, di possibili non mai avvenuti, e fino d'impossibili. Gli straordinarj, i possibili, gl'impossibili hanno inviluppati gli ordinarj ed i più santi principj. Qui dunque si richiede l'arte degli Analitici. Bisogna ridurre quel guazzabuglio a termini generali, ristabilire la dignità delle massime, e dar di penna su l'infinita sintesi delle scuole. Fino a che ciò non sarà ben fatto, vivranno meglio quelli che non sapranno di morale se non quanto potrebbe loro dettar la natura, che noi. Perchè come la natura parlerebbe in mezzo a tanto fracasso di Casisti, di Decisionanti, di Alleganti, di Disputanti, ec.?

curiosità; quasi tutte l'arti dall'ambizione di distinguersi. Ragionate, conchiude, sulla medesima regola di tutte l'altre.

§ XV Quest'uomo ha la felicità di gabbar sè ed il suo lettore, per troppa fecondità di fantasia, e per ingiulebbarsi di certe sue immaginazioni. Tutto il suo raziocinio si riduce a questo piccolo, che le scienze e l'arti son figlie del bisogno. La caccia, la pesca, la pastorale e l'agricoltura, l'architettura, il filare, il tessere, ec., son figlie del bisogno. Faceva anche mestieri di leggi e di governo per regolare e mantenere all'unisono le associate moltitudini; le Leggi dunque e la Giurisprudenza son figlie del bisogno. Non si è cominciato a navigare che dopo aumentati sì fattamente gli uomini di un paese, che non vi era più da poter vivere; la navigazione è figlia del bisogno. V'erano de' popoli, a cui soverchiando certi beni, mancavano certi altri; il bisogno dunque generò il commercio. V'ha molti per natura malvagi; ve n'ha altri per natura poltroni; bisognava assicurarsi i beni per certe leggi, bisognava far de' conti ne' traffichi; l'Aritmetica dunque e la Geometria son figlie del bisogno. S'avevano a conoscere i corpi donde l'uomo trae i suoi comodi; la Fisica terrestre nacque da questo bisogno. Si volea saper regolare le sue fatiche, dividere le occupazioni, distinguere i termini de' popoli, saper navigare; l'Astronomia nacque da questo bisogno. Si doveva intendere la vera Divinità, e separarla dalle fantasime de' popoli stupidi; conoscere le leggi della Divinità; niente era più necessario a ben vivere. Questo bisogno potea non produrre la Teologia? Tutte le scienze, tutte l'arti son figlie del bisogno. Se il nostro filosofo chiama vizj e delitti i bisogni, è crudele; se non istima

di doversi pensare a soddisfarli, è iniquo; se crede di potersi ridurre le scienze e l'arti al solo utile, con risecarne tutt'i belletti, è rozzo; se vuol correggere il falso che vi è trascorso per li vizj inseparabili dalla natura umana, è filosofo, e sarà l'amico degli uomini.

§ XVI. Dopo la coltura dell'intelletto segue la disciplina dell'appetito. L'appetito è essenziale all'animalità, e perciò necessario all'uomo. Egli è animale, dunque sensitivo, cioè appetitivo, non nascendo l'appetito che dalla sensibilità. E non avendo in sè nè tutto quel che gli è d'uopo per ben essere, nè tanta forza da respingere ogni male che gli possa sopravvenire; bisognava ch'egli fosse dotato d'appetito concupiscevole, siccome di una molla che il porta a seguire i beni i quali gli mancano, e d'un irascibile per iscansare e fuggire i mali che possono distruggerlo o infelicitarlo. Ma questi appetiti per l'ignoranza, per l'elasticità della natura, spesso diventano falsi, o per estensione o per intensità; cioè amando, sperando, temendo, odiando, ec., oggetti che non esistono fuorchè nell'apprensione; o amando, odiando, sperando, temendo più o meno di quel che la bontà o la malvagità delle cose merita. A questo modo nascono le false passioni, le quali son tuttequante istrumenti di miseria, siccome crudelissime strappate di corda.

§ XVII. La disciplina dell'appetito dee aggirarsi sopra tre punti: I. Di rischiarare l'intendimento, affinchè non vi regnino delle notizie false di quelle cose onde sogliono accendersi delle passioni false; perchè ogni falsa passione deriva o da ignoranza o da errore. E quindi è che la divina Scrittura chiama i nostri peccati *errori* ed

ignoranze (*). E poichè la fucina delle passioni è ordinariamente la fantasia; perchè ella o le genera per forme fantastiche che si rappresenta, come quando si adira, piange, ama, teme per le favole de' poeti e per immaginazioni romanzesche; o le trasforma, poichè son nate per le sensazioni esterne, dando de' colori alle immagini corporee diversi da' naturali; la principal cura di un uomo che voglia esser savio, è quella di curare, quanto è possibile, e calmare la fantasia. Ma la fantasia non si cura che con la vera scienza delle cose. È l' *animi ratio* che la disinganna. II. Confermare il temperamento corporeo colla fatica, e l'appetito dell'animo con abiti virtuosi acquistati con lungo e severo uso. Così una lunga temperanza, una lunga astinenza, un lungo amore dell'onestà, un esercizio quotidiano del corpo, un lungo avvezzamento a soffrire i mali di questa vita con fortezza di animo, ec., inducono di certi abiti, i quali benchè sul principio ci sembrino per avventura difficili e ributtanti, diventano poi piacevoli, conservando il vigore e la sanità del corpo, e la sapienza e tranquillità dell'animo, per cui si evita un'infinita copia di dolori e d'angosce. III. Le preghiere sincere, calde e spesse, nascenti dall' intimo del cuore e da verace amore dell'onestà, per le quali imploriamo dal Padre del mondo quel soccorso ch' egli stesso si è di-

(*) Tutt' i peccati diconsi ἁμαρτίαι nella divina Scrittura. Questa parola viene dal verbo ἁμαρτάνω, che nella sua prima significazione non dinota che quell'aberrare dallo scopo ne' tiri; e questo da α negante, e μάπτω chiappare. Il peccato non è che un aberrare dal vero fine e l' appartarsi dalla regola che conduce a quello. Omero non usa quasi mai questa parola ἁμαρτάνω che nel senso di aberrare ne' tiri de' dardi, delle aste, e di altre arme che feriscono dappresso o da lontano.

chiarato di non volere accordare altrimenti che pregando: *petite, et accipietis.* Queste preghiere operano sull'animo per un altro verso ancora. Perchè niuno potrebbe pregando presentarsi in ispirito all'Autore del mondo, senza sentire la sua picciolezza e la vanità della sua vita. E questo, com'è frequente, viene ad umiliare l'alterigia dell'amor proprio, prima e grandissima sorgente di grandi appetiti. *Io parlerò a Dio, non essendo che polvere e cenere.* Ecco come Abramo preparavasi alla preghiera.

§ XVIII. Ma, il dirò di nuovo, niente è tanto necessario per ben frenare l'appetito, quanto il ben conoscerci. Donde nasc'egli questa tanta balordaggine, mattia, frenesia de' popoli lussureggianti e molli? Dal non voler, cred'io, rientrar giammai in noi medesimi, dallo sfuggire di dimorar con noi, dall'odiar di conoscerci. Quasi tutte l'invenzioni del genere umano, che si chiamano sollievi, divertimenti, ricreazioni, non par che nascano che da un odio che abbiam per noi medesimi. Quanto più i nostri pensieri, l'attenzione, gli affetti si versano fuori di noi, tanto ci crediamo più felici. Tanto è dunque cattiva, tanto orrida la nostra natura, che non le si può dare un'occhiata senza essere turbati ed infelicitati? Ecco la stoltezza. Perchè, vogliamo, o no, è finalmente da rientrare in noi qualche volta. Si potrebbe egli star sempre di fuori? E tornandoci, presto o tardi, senza esservi mai avvezzati, qual sarà la miseria nostra! Non iscoprite mai un canchero, non cercate mai di raddolcirlo; quando vi sia forza di farlo, troveretelo sparso per l'ossa e nelle midolla. E' si vuol dunque avvezzarci a trattar con noi familiarmente, a conoscere i diritti della nostra natura, a vederne il bene ed il

male; ci dobbiamo in fine studiare: non si potrebbe per altra maniera avere il *minimo de' mali* (*).

§ XIX. Dirò qui d'un fenomeno che mi pare di avere generalmente osservato. Ho veduto i gran Geometri taciturni, ma tranquilli e placidi, dove il temperamento non ne facesse un'eccezione; i gran Medici gentilmente modesti e condiscendenti; i grandi Giureconsulti nobilmente e affabilmente gravi e maestevoli; i gran Teologi di un'umile e rispettosa serietà. E per contrario i semi-Geometri superbi e disprezzanti; i semi-Medici malignamente satirici; i piccioli Legisti stoltamente alteri; i mezzi Teologi orgogliosi, feroci ed in aria di tiranni. Di che non saprei dire la cagione; e ne dirò quella che a me pare che sia la più verisimile. Un gran Matematico è avvezzo a trattare non con le cose, ma co' segni generali delle cose, e nel mondo ideale, ch'è da noi separato e vastissimo; nè perciò può altrimenti riguardare le cose sensibili e particolari, che come frazioni infinitesimali: un piccolo Geometra non calcola che cose singolari, e vuol fare altrui credere che anche esso versi nel mondo ideale, nè si accorge che, interessandosi troppo in questo, mostra assai che non abbia troppo visitato quell'altro. Un gran Medico vede l'immenso caos della natura più da vicino, e questo l'umilia ed il rende circospetto, modesto, condiscendente; un Medi-

(*) Sono i due gran precetti degli antichi: I. *Conosci e segui Dio;* II. *Conosci te stesso.* Scienze necessarie alla condotta di un uomo che voglia viver da savio. I filosofi l'acquisteranno pe' loro studj; il resto del popolo per la disinteressata voce de' filosofi. Ma è egli facile il conoscersi in un popolo già guasto di costume, e dove l'opinioni fantastiche tengono luogo di natura? Dove la depravazione ha luogo di legge? Dove l'Epicureismo pratico è la moda? Anche a me pare difficilissimo. Il pregiudizio popolare è una marea che trascina i vascelli i più grandi e forti.

castro, avvolto nel suo mondo di un centinajo d'idee, crede di saper tutto; un gran Giureconsulto conosce e la maestà delle leggi, e l'interesse che dee prendervi ogni uomo a serbarle intatte. L'accesso alle leggi, volontà generale de' sovrani e de' popoli, gli inspira a poco a poco un certo non so che di maestevole; e quel conoscerne i rapporti colla felicità civile, il rende affabile; ma i Rabuli vengono alteri per l'aria legale, e non possono essere affabili, non conoscendo la vera natura e forza ed il vero fine delle regole civili. Finalmente quanto uno è più gran Teologo, tanto più conosce la grandezza della Divinità, e con ciò la sua infinitamente piccola rispetto all'infinitamente grande; più, intende che la Teologia non è che l'arte di render gli uomini miti, mansueti, pazienti, amici gli uni degli altri, conoscitori della nientezza di questa vita in confronto all'eterna. Ma i Teologastri prendono con noi l'aria di dominanti, che credono lor dare il posto che non conoscono: si rappresentano la Divinità, che non hanno studiata, siccome un tiranno, e si reputano i Generali di quella, mandati a porre a sangue ed a fuoco tutti gli insetti umani. S. Agostino e S. Tommaso, ec., erano gran Teologi e grandissimi amici dell'uomo, umili, rispettosi, amorosi; N .... M .... P .... Q .... Z .... sono ignoranti, alteri, temerarj, sfrontati, crudeli, oppressori. *Non mi rimuovo*, diceva uno di costoro, *ancorchè pera la terra: anzi se potessi, la vorrei fracassare con un calcio.* Questi Pirgopolinici poi rovinano come la statua di Nabucco, pel colpo di certe piccole petrucce. *Umiliatevi, se volete essere esaltati*, diceva il nostro Legislatore. *Che fa Giove in cielo?* fu doman-

dato a Pittaco (1). *Umilia*, diss'egli, *i superbi*, *e solleva gli umili*. Compendio della storia dell'uomo, dice un Critico (2).

§ XX. Finalmente ad ottenere il *minimo de' mali* si richieggono delle virtù meccaniche, le quali non sono che giornaliere, metodiche, regolate fatiche, per cui si mantiene ed indura il vigore de' muscoli e de' nervi, sola gran cagione di beni quaggiù; perchè sola ci dà delle forze necessarie a combatter da vittoriosi con i mali della natura. Al che la legge dell'universo ci obbliga, se ci obbliga al soccorso di noi. Qui dunque han luogo quattro doveri: I. Di faticare per acquistare i beni, senza cui non si può vivere. Dond'è che l'ozio in un povero e bisognoso, il quale sia in grado di travagliare, è un peccato contra la legge di natura (3). Se il diritto d'umanità richiede che si fatichi come si può, per soccorrere un povero che non può, richiederebbe esso meno che si fatichi per noi medesimi? Io non so su qual principio di RETTA RAGIONE certi Moralisti han fatto l'elogio dell'ozio. Erano certo cattivi Fisici e pessimi Etici. La natura genera tutt'i ragazzi attivi e pieni di fuoco, tutt' imitatori e tutti artisti; l'ozio senza moto e fatica porta al marcimento. L'ozio dunque è contra la buona fisiologia. Ma distrugge la buona morale. Perchè, 1. Chi è crudele con sè, sarebbe pietoso cogli altri? 2. L'ozioso vuol mangiare; la fame non ammette dilazione; l'ozioso dunque mangerà dell'altrui non

(1) Laerzio.
(2) Bayle, art. *Esopo*.
(3) E contra le divine positive, contra le civili, contra il senso di tutt'i savj. La divina Scrittura condanna l'ozio; le leggi civili proscrivono i vagabondi; i savj gli hanno in disprezzo.

avendo del suo. Come mangiarne senza frode, furto, rapina? 3. L'ozio di sua natura tende alla dissoluzione del corpo civile, perchè tende alla distruzione dell'arti. Chi volesse vederlo, non avrebbe a far altro che render l'ozio generale. 4. Distrugge le leggi e l'imperio; perchè non ho veduto mai nè letto che i magistrati inquiressero nella vita e ne' costumi degli accattoni miserabili. Chi solliciterebbe il processo? Chi pagherebbe le spese degl'inferiori ministri? Che sperarne? (*)

§ XXI. II. La diligenza e l'industria nel conservare, se si ha. Dond'è che la spensieratezza è un vizio opposto alla vera nostra felicità. Aggiungo, che può esser cagione di mille scelleraggini, sopportando con più moderatezza la povertà colui che ci è nato, che chi ci è venuto dalle ricchezze. Costui vorrà sostenere il grado ed i piaceri dello stato ond'è caduto; e non potendolo più per gli averi, bisognerà mettere in vendita l'onore, la giustizia, la fede; darsi ad intrighi e truffe, e brevemente diventare un pirata di terra: il che se è a dirsi vita savia e felice, lascio giudicarlo al leggitore.

§ XXII. III. Una modesta cupidità; perchè oltrechè non si può per la legge di natura pigliare del comune più di quel che basti; ma pure una smoderata cupidità di avere, 1. non lascia mai

(*) Mi viene qui un ghiribizzo. Voi troverete nella storia: I. degli Ordini religiosi militari, il cui voto è la guerra: II. degli Ordini filosofi, il cui voto è l'insegnare: III. degli Ordini missionarj, il cui proposito è la conversione degl'increduli, ec.; tutte cose sante e lodevoli. Perchè non si è fondato un Ordine, il cui voto fosse stata l'Agricoltura? Quest'Ordine avrebbe unito in sè i beni di tutti quelli tre: perchè avrebbe arricchito lo Stato, e mantenuto il nerbo della milizia; avrebbe fatti gli uomini savj di sapienza pratica; ed aumentando la popolazione avrebbe accresciuti i credenti in casa. Quest'era l'Ordine degli Esseni. Vedi Giuseppe, *de Bel. Jud.* lib. II.

tranquillamente godersi di quel che si ha; e 2. porta ad azioni inique e nefande; donde pel riverbero inevitabile del genere umano dee aspettarsi di perdere quel che si aveva, ed esporre sè e la sua famiglia a grandissimi travagli e guai. Si potrebbe domandare a questi Crisofagi: *Quando dormite voi?* (1) *quando mangiate? quando godete della conversazione amichevole del genere umano? quando riposate di voi soddisfatti e contenti?* Potrebbe ancora loro dirsi: *Guardate il fine. Non vedete quanti v'invidiano? quanti fan de' disegni su de' vostri beni? Tutti quei che vi sono d'intorno, e più di tutti i vostri figli, i nipoti, i congiunti, non pregano che per la vostra morte. E chi sa che non l'accelerino?* Ma i pazzi sono infiniti e di varj generi, e non si è ancora trovata l'arte di guarirli.

§ XXIII. IV. Un uso modesto che sia lontano dall'avarizia e dalla prodigalità, delle quali questa spianta il fondo della vita, quella il secca. Perchè l'avarizia impiccolisce lo spirito, e il rende inquieto, sospettoso, afflitto, meschino, nemico della vista degli uomini, solitario e divorante sè stesso; funesta i sogni, genera perpetui vaniloquj e soliloquj: è il più gran tormento del cuore umano. Questa medesima passione lascia appassire il corpo, intisichire, increspare ed invecchiare innanzi tempo; il carica di non necessarie fatiche, e gli niega i più piccioli ristori. L'*aerumna* de' Latini non è più erumna dell'avarizia (2).

(1) È provato per tutta la storia umana, che l'oro è maggior causa di render gli animi sospettosi ed inquieti, che la gelosia amorosa.

(2) Gli storici definavano l'erumna, *aegritudo laboriosa* (Cic. *Tusc.* IV, 8); e quel *laboriosa* è in senso di opprimente, dond'è il gemere, e singhiozzare perpetuo, come per angustia di petto, o per debolezza di polmoni. L'erumna è un'asma generata da cure moleste. Il greco αἰρέομαι, ond'è il contratto αἰροῦμαι, è usato da Omero spesso per ammazzare opprimendo, come δαμάω, *premere la natura*. Or questo si fa per delizie da un avaro.

§ XXIV. L'uomo non nasce che in una piccola società, e difficilmente vive senza una più grande; dunque gli è necessario d'esser socievole, avere delle amicizie e saperle coltivare. La solitudine, come non è sostenuta da una continua fatica meccanica che faccia traspirare il corpo e vôti il petto dell'aria che ha perduta l'elasticità, a men che non sia imbalsamata dalla grazia divina, fa l'uomo taciturno, ipocondriaco, abborrente dal cospetto de' nostri simili, truce, crudele, e non di rado nemico ed omicida di sè medesimo. L'amicizia poi (ed intendo della vera e virtuosa) rende le persone affabili, placide, paghe, della presente vita ed amanti dell'uomo. Non ci è peggior male per noi medesimi, quanto l'odiare la vita, nè più fiero veleno pel corpo civile; perciocchè l'odio della vita genera nelle persone un'erumna perpetua, e nello Stato degli scellerati i più superbi ed irreparabili. Ma la solitudine la ci fa odiare.

§ XXV. Appresso, bisogna essere stimato ed amato da coloro con cui vive e da cui dee sperare il soccorso alla sua imbecillità. L'odio de' socj, il sospetto, il timore, la disistima, l'abborrimento mettono l'uomo fuori di società, ed il privano d'ogni bene che può e debb' attendere da quelli. Questo è il peggior de' mali che ci possa avvenire, perchè è una scomunica dal corpo civile. E perciò la buona fama, e l'essere avuto in conto e pregio, è il maggior tesoro dell'uomo. Che gioverebbero i tesori ad una persona non solo solitaria, ma abborrita da coloro tra cui vive? E senza tesori l'amore di tutt'i concittadini le vale per un fondo inesausto.

§ XXVI. La fama è di due maniere, delle quali una si può dire *naturale*, l'altra *artificiale*. Il pas-

sare per uomo abile a quei doveri che comunemente si richieggono da ogni uomo, dicesi fama naturale; ma l'essere riputato o grande ed eccellente in qualche mestiere qualunque, o d'intera probità e virtù, così rispetto a sè, come per riguardo agli altri uomini, dee chiamarsi stima artificiale. Ogni uomo che ci nasce, posto che non sia per natura stupido, nè guasto da' mali o da educazione, siccome ci nasce uomo e non bestia, così ha un diritto ad essere stimato per quel che ci nasce; e questo diritto è ingenito, e vale sempre, dove le viziose qualità non l'offuscano. Ma se per cultura d'ingegno, di cuore, di membra, sarà divenuto un eccellente Geometra, Medico, Giureconsulto, Architetto, Fabro, ec., o un uomo coraggioso, temperante, giusto, umano, virtuoso in somma, ha un diritto acquistato legittimamente a questo secondo genere di stima, nè mancherà mai di essere riconosciuto, dove non sia smentito da lui medesimo per fatti susseguenti o storditi o scellerati, ancorchè l'invidia e la cattivezza di taluni possa sforzarsi di annebbiarlo per qualche tempo.

§ XXVII. Dunque la stima è o figlia della natura e del buon temperamento, o dello studio delle virtù e dell'arti. Chi non ha sortita la prima, dee ingegnarsi di conseguir la seconda, non si potendo ben vivere senza niuna stima. E di qui è che quegli uomini i quali corrono a scavezzacollo dietro certi vizj infamanti, e che si gloriano del mal fare, peccano contra i doveri della natura in due modi. Prima perchè ogni vizio che ci offende, ripugna alla natura, e, siccome dice leggiadramente Platone nel IV della *Repubblica*, mette in noi una ribellione tra la ragione ed i sudditi della ragione, cioè il concupiscevole e l'i-

rascibile appetito: e poi, perchè c'infama e ci scomunica dalla civile e naturale società, facendo a noi quel che niun tanto capitale nemico ci potrebbe fare; perchè i nemici, dove noi siam virtuosi, serviranno ad accrescere la nostra gloria; ma un sol colpo che noi ci diamo da matti o da malvagi, ci rovina delle volte dal fondo.

§ XXVIII. Si vuol nondimeno sapere che nel coltivare e seguir la virtù, onde nasce la vera stima, si vuol guardare alle regole site nella natura ed immutabili, e non alle fantasie o alle ridicole costumanze de' popoli. Queste regole son tre: I. Non far mai male a nessuno, ed in nessuna maniera; perchè il far male, súbito ci fa passare negli altrui animi per bestie carnivore ed avide dell'altrui sangue. II. Fargli tutto il bene che tu sai e puoi, e farglielo senza niun'affettazione di gloria e d'interesse, ma cordialmente e con grazia, e dove non puoi, compatirlo e mostrargli tutti i veri segni di animo veramente compassionevole: poichè come il far male è una forza repulsiva della società, che non può mancare di generare odio, orrore, stizza, persecuzione; così l'essere studioso di far bene, e farlo fin dove si sa e può, è una maravigliosa forza attrattrice e conciliatrice degli uni verso gli altri, madre e sorgente certa di vera fama. III. Studiarsi di esser franco, candido ed aperto in tutte le sue azioni e non-azioni, quanto le leggi della prudenza e convenienza comportano; perchè quell'esser chiusi e troppo misteriosi genera di noi sospetto, e ci fa dalla gente tenere per macchinanti e malvagi, anche quando non lo siamo. Perchè è necessario che anche quando si ha a parlar poco, si faccia con una certa apertura di volto e di cuore, dando sufficientemente a capire che se noi non siam più

aperti, non è già per aver poca confidenza in coloro con cui conversiamo o trattiamo checchessia, ma o perchè il dover nostro ci obbliga a tale maniera di operare, o perchè tal è il nostro temperamento, che noi non potremmo vincere. Ma quell'esterne sembianze di virtù, ed alcune popolari cerimonie che altri scioccamente tiene per segni di virtù, come certo molle girar di ciglia, certi studiati inchini, de' passi misurati e gravi, alcune devozioncine di occhi, di mani, di bocca, delle contorsioni e delle smorfie, non faranno mai ne' popoli savj della stima a nessuno, nè genereranno vera divozione e sincero rispetto, dove non abbiano quel fondo ch'è detto. Anzi è da temersi dell'opposto, che non ci facciano passar per ipocriti e per lupi coverti di pelli di agnelli; perchè il perfetto bello non richiede belletto nè maschera; cosicchè dove si vede maschera e belletto, è sempre da sospettare di bruttura e viziosità al di sotto. Nè io ho mai letto che uomo veramente virtuoso usasse caricatura, essendo di sua essenza la virtù schietta, aperta, franca. Finalmente neppure lo studio di piacere a Dio, e le frequenti mortificazioni del corpo ci faranno riputare per virtuosi, dove sieno scompagnate dall'amore sincero, e quanto più si può disinteressato, del genere umano; perchè il popolo crederà subito che si voglia imposturare per chiapparlo. E per verità come può ad altri parer vera virtù quel mostrare di amar Dio con odiare il prossimo e fargli del male? *Se voi*, dice S. Paolo, *avrete tanta fede da far de' gran miracoli, ma non avrete poi amore pe' vostri fratelli, voi non siete niente, e sarete come un vano suono di campana.* Quel *longas orationes orare*, E POI SPOGLIAR DE' LORO BENI LE CASE ALTRUI; è una ipocrisia, non una virtù, dice

il divino Legislatore della nostra legge. L'arte dunque di acquistar fama è l'essere, non l'apparire solo, uomo giusto, caritatevole, sincero (*). Ma quest'arte è sempre ignorata dagli stolti, cui non circonda che furiosa turba di falsi affetti, avidità di ricchezze, cure de' piaceri, studio di lusso, falso amore d'imperio, d'onore e di gloria.

§ XXIX. Si domanda: Quando e fin dove conviene ad un uomo veramente virtuoso implicarsi negli affari pubblici? Perchè pare che da una parte non possa negare alla patria quel soccorso che dipende da lui, e violare il contratto sociale; e dall'altra, che non sia prudenza mischiarvisi, dove si corre pericolo de' beni, della stima, e talor della vita. Perchè essendo da per tutto nelle signoreggiate nazioni più i malvagi che i buoni a far le minestre, l'uomo savio e virtuoso sarà temuto dove venga alla testa di certi affari; il timore aguzzerà l'ingegno di molti alla calunnia; e dove non sia facile rimuoverlo per imposture e falsità, vi saranno mille modi da disfarsene per tradimenti, per veleni, ec. Finalmente quando manca ogni arte, si farà altamente risuonare, ch'è troppo austero, che ha in testa certe virtù stoiche e platoniche, che è un riformatore; che il soverchio zelo nuoce più che la compiacenza; che il mondo è da lasciar ire come va; e che il volervi fare delle novità è spiantarlo: che si vuol esser contento di quel bene di che è capace la natura, nè

(*) Quest'arte piace, e ci fa stimare sin dagli stupidi, per un senso simpatico della natura, e ci reca disistima e odio l'opposta, per un moto non men naturale ed antipatico. Finchè i compagni di Cristoforo Colombo si condussero nella prima maniera tra gli Americani, furono tutti i Castigliani venerati come Dei: come mutarono tratto, furono tenuti in conto di fiere; onde nacquero i gran mali che oppressero i conquistatori ed i conquistati. *Histoire des Voyages*, tom. XVIII.

esser utile l'elevar l'uomo ad un grado dove non può conservarsi. Alla qual maniera credono di poter coprire la loro viltà e malvagità, temendo di non perdere quei lucri che mietono sugli altrui vizj e miserie (*).

§ XXX. Al che rispondo, che l'uomo savio e virtuoso dee quanto sa e può studiarsi di giovare alla patria: I. Perchè tale è il dovere non solo della natura, ma eziandio de' patti sociali, non si potendo concepire società senza un patto di reciproco soccorso. II. Questo richiede il suo interesse personale e domestico, perchè qual persona o famiglia potrebbe esser sicura e tranquilla nelle pubbliche tempeste? Non sarebbe adunque nè prudente nè virtuoso un che guardasse i mali della patria, come si guardano le tragedie teatrali, senza altrimenti commoversene. Ma rispetto al modo, si vorrebbero fare di molte considerazioni. I. Un tal uomo non dee brigarsi molto nelle Corti; perchè questo brigare è d'animo ambizioso, di sè superbo, riformatore del genere umano, o avido di posto e di ricchezze, e di spirito inquieto ed intricante; il che è contrario al carattere d'un uomo sodamente savio. Niun mi darebbe mai ad intendere che cotesti Argelioni, che non corteggiano che i grandi, i ricchi, i lauti pranzi; curiosi di tutto, sottili spiatori d'ogni fatto altrui, riformatori di tutto, ancorchè vestissero il mantello stoico, fossero uomini di virtù; perchè la virtù vera non prende lume a prestanza, e fino nella sua oscurità n'ha sempre di soverchio. Meno ancora mi si persuaderebbe che fosse una virtù cri-

(*) Tutti i gran principi che han tentato di frenare il vizio che giova a' potenti, han dovuto combattere con le congiure. Giovanni II re di Portogallo, S. Ferdinando di Castiglia, Adriano VI papa, Arrigo IV di Francia, Pietro il Grande di Moscovia, ec.

stiana; perchè chi legge l'Evangelio, vedrà che Cristo medesimo sfuggiva questo lume a prestanza, proibendo che si divulgassero i suoi miracoli; e niente tanto inculcava a' suoi discepoli, quanto di fuggire l'ostentazion farisaica (*), e che si contentassero di esser buoni, non di apparir tali per fasto secreto dell'amor proprio.

§ XXXI. Ho detto di non doversi *brigar molto*, per dire che vi può essere un'eccezione, conveniente anche alla più rigida virtù, e sarebbe quando non brigano i posti che i malvagi e gl'ignoranti, nel qual caso il dovere ingenito di soccorrer l'uomo, richiede che si faccia qual cosa di più che di esser virtuoso nell'ozio. Perchè come se molti assassini si avventano su d'un innocente, bisogna accorrere in ajuto; così dove molti ignoranti e malvagi s'affollano intorno a' posti pubblici, è come se si affollassero a scannare o desolare la patria. Potrebbe ciò vedersi dal savio e dal giusto con occhi asciutti e con le mani alla cintola? Allora è dovere che si presenti, che si faccia conoscere, che chiegga; ma che non usi nè menzogne, nè rigiri; che chiegga con modestia e pel solo ben pubblico. Che se egli verrà posposto alla turba degli adulatori, de' furbi, de' ladri, dovrà ascriversi a coloro i quali non han saputo discernere, e la sua coscienza non gli potrà rinfacciar mai di aver tradito il dovere. E se sia sacrificato alla furia degl'iniqui, si vuol ricordare che non si fece mai del bene a verun popolo guasto senza molti sacrifizj di virtuosi.

§ XXXII. So che alcuni, uomini per altro dotti, hanno stimato che si dovesse guardare alla co-

(*) Quest'è, *cavete a fermento Pharisaeorum*. Quest'è, *non ambite i primi luoghi*. Vedi S. Luca, cap. VIII.

stituzione del governo. Perchè essi vi concedono che ne' governi repubblicani il savio ed il giusto non solo debba contendere pe' posti, ma sacrificare sè ed i suoi beni per la patria; ma ch'egli non vi sia obbligato ne' monarchici, e meno ancora ne' dispotici. Il che è pensar da Politico, non da Etico; e la Politica è dopo l'Etica, su cui ella ha il suo appoggio; non vi potendo esser governo che regga, dove non vi ha costume. Ed in vero, qualunque sia la costituzione di un governo, può ella sciogliere l'uomo dalle obbligazioni naturali? dalla giustizia de' patti? Quel che si può conchiudere dalle massime di queste Politiche, è che l'uomo giusto e savio dee adoperarsi con prudenza; perchè negli Stati popolari si vuol essere più aperto e libero, alquanto riserbato e più modesto nelle monarchie, ed umile ne' dispotici. Ma non solo non è virtù quel non voler far nulla per considerazione della propria sicurtà e quiete; che anzi è vizio, e delle volte delitto. E il darsi a credere che si possa vivere più felicemente quando le cose umane son nelle mani degl' imperiti, viziosi, felloni, è il peggiore de' passi rispetto alla nostra felicità privata medesimamente. La virtù è il solo istrumento che abbiamo quaggiù per avere il meno de' mali; ma il temer di farne uso annienta l'azione di un sì fatto istrumento.

§ XXXIII. Si dice che i filosofi i quali pensano a questo modo, son de' fanatici che non conoscono il mondo. Ecco l'inganno di coloro i quali non hanno mai avuta la fortuna di vedere il volto della ragione, e che ci vivono a caso, non regolando la loro vita, che con quel che accade alla giornata. I filosofi, perchè veggono e conoscono il mondo e le lontane conseguenze di certi principj, ragionano al modo ch'è detto.

I malvagi sono stati sempre più che i buoni. È vero.—V'ha pochi Stati dove i buoni governano i malvagi. Verissimo. — L'onestà è avuta per dabbenaggine, e la scaltrezza per sapienza. È attestato da' fatti. Ma è anche comprovato dalla storia che, poichè i malvagi e gl'ignoranti hanno condotte le cose umane all'ultimo passo del precipizio, o si è sconvolto il corpo civile, o è stato rimesso da un savio, onesto, forte, coraggioso cittadino. Di che la ragione è, che la forza di tutti gli Stati è nel corpo del popolo, il quale, com'è sempre la parte meno intelligente e più paziente, non intende i mali che in lungo tempo, e li soffre finchè son soffribili; e come son giunti all'estremo, gli scuote con forza indomabile: odia gli oppressori, li perseguita, li vuol distrutti; ed allora il solo savio, giusto e coraggioso può rimettere la rovinante patria. Perchè dunque ridurci a tale estremità?

§ XXXIV. Chiedesi: È egli lecito sacrificare in pro degli altri i suoi diritti, non eccettuata neppur la vita? — E dico di nuovo di sì, dove non si venga ad offendere il diritto del terzo o ingenito, o acquistato pe' patti. E la ragion è, che l'amicizia, oltre all'essere il principal fine della legge di natura, è il più gran vincolo delle umane società. Morire perchè non muoja un altro, è uno men uno in giustizia, ed è uno più uno in amicizia. Donde si comprende che è per legge di natura permesso; benchè non ci sia obbligo nessuno ingenito, non avendo nessuno il diritto innato da obbligarvici. Questa massima, confermata dal consenso del genere umano, ci dà, com'è detto, una conseguenza non men certa, che sia il principio, CHE LA VITA NON CI SI DA' A CUSTODIRE, SENZA NIUNA ECCEZIONE.

CAPITOLO VIII.

De' doveri di umanità e di beneficenza che l'uomo dee all'uomo pel diritto di reciproco soccorso.

§ I. Gli uomini son tutti per natura simili: nascono con eguali *jussi*, ed egualmente deboli e bisognosi; dunque nascon tutti con un *jus*, o ingenita proprietà, di esser soccorsi, o nell'obbligazione di soccorrersi scambievolmente quanto sanno e possono. Perchè la similitudine di natura, l'egualità del *jus* stretto ingenito, il comune bisogno formano un'*essenziale dipendenza* dell'uno uomo dall'altro, e questa essenziale dipendenza è un *jus* (1). Questo *jus* e quest'obbligazione mostrasi per certi sensi della natura medesima, dove non sia nè guasta nè prevenuta. I. Ogni uomo al guardare un altro uomo in una solitudine, se niuno anticipato fatto il previene, niun aspetto da incuter timore, sentesi piacevolmente dilatare il cuore: la natura dunque stessa ci fa sentire che l'uomo è nato per l'uomo, e che non può esser quaggiù felice, che nel di lui amichevole consorzio (2). II. Al vedere un repentino male d'un uomo, sen-

(1) « Come dal vedere i rapporti dell'ossa del corpo umano, si vede che son fatte per costruire una macchina. Come osservate, dice Seneca, le pietre d'una vôlta, e ne considerate le figure, vedrete subito ch'esse non potrebbero stare se non unite. »

(2) « In molti libretti ch'escono a' dì nostri in Francia, veggo derisa l'idea d'esser l'uomo animale socievole, d'esser capace di virtù. L'autore dell'Ottimismo ha dipinto l'uomo per la maschera la più orribile che gli si possa imporre. Questo mi mostra che o la Francia, o gli autori di questi libretti sieno in uno stato violento, e che sieno a forza di pressione usciti del livello della natura. Perchè l'uomo non si dipinge mai l'altro uomo che secondo i colori della propria fantasia. Per un allegro son tutti allegri: per un malinconico, tutti malinconici, per un felice, tutti felici: per un dabbene, tutti dabbene: per un malvagio, tutti malvagi. Ho dunque compassione de' Francesi. »

tiamo raccapricciarci di orrore e commuoverci da tenera compassione a' suoi sospiri, agli ejulati, alle lagrime: altro interno sentimento per cui possiam capire che l'uomo è fatto per l'altr'uomo: il fisico è sempre la base del morale (*). Tutto questo può confermarsi dall'interesse che ciascuno ha di soccorrer l'altro: perchè, come l'ha geometricamente dimostrato Riccardo Cumberland nell'opera su *le leggi della natura*, niun mezzo è più certo a scemare la copia de' mali di questa vita ed a cumularne di beni, quanto la sincera, pronta e reciproca amicizia degli uomini fra loro. Questa amicizia taglia la radice a tutt'i mali che fa l'uomo all'uomo, che sono i più, e i più gravi, ed apre la sorgente de' più gran beni di cui siam qui capaci. « Volete finalmente sentir la lingua della natura non corrotta dalla riflessione, e preveniente la forza della malvagità abituale medesimamente? Ogni persona scellerata ed opprimente, ogni iniqua famiglia, ogni ambiziosa, carnivora vastatrice repubblica, nel bisogno, si volta intorno, corre, piagne, prega, grida ajuto, ajuto, ajuto. È l'interesse, dicono; cioè il bisogno, dico io: questo bisogno è impastato colla natura umana; è dunque un essenziale dell'uomo; dunque un essenziale di tutti gli uomini per istinto, chieder ajuto. Che altro è il diritto ingenito di chiedere e di dar soccorso? Quel solo non ha questo diritto, nè è soggetto alla corrispondente obbligazione, il quale non ha, non ebbe mai, nè può aver

(*) « Il suono molle desta tali vibrazioncine nella tela nervosa, da non potercene liberare, che soccorrendo, cioè togliendo la loro causa. Il pianto degli occhi ingrandisce l'angolo visuale, e ci rende bello sino il brutto, e bellissimo il bello:

Come talvolta ci suole una rosa
Bagnata di rugiada più piacere.

Gli uomini dunque son corde consonanti; e la dissonanza nasce da troppa stiratura di alcune di loro. »

bisogno. Quest'uomo non nasce in terra. » E di qui s'intende l'eccellenza e la divinità della legge cristiana, la quale tutta si comprende in questo precetto: *Diliges proximum tuum sicut teipsum*, secondo che c'insegna S. Paolo scrivendo a' Galati.

§ II. Se l'uomo è per natura bisognoso dell'altro uomo, e l'uno compassionevole dell'altro; donde nasce, dirà taluno, che noi ci facciam di tanti mali, per modo che sembra esser l'uno nato nemico di sè e dell'altro? Rispondo, che le cagioni per cui gli uomini incrudeliscono contro agli altri uomini, sono dapprima più tosto insite miserie, che malvagità, che poi pel mal governo della ragione o nostra, o di quei che ci governano, diventano malvagità e scelleraggini. « L'uomo senza raziocinio come si misura cogli altri, sente subito la comune egualità di natura; e finchè ella vien conservata nello stato di natural società, è l'uno amico dell'altro: ma come sbilancia, nasce il dispetto, l'invidia, l'odio, la nimicizia, e tutte quelle affezioni per cui diveniam tristi, cattivi, feroci, scellerati (*). Questo vuol dire un prover-

(*) « Gli uomini, dicesi, son nemici fra loro. A che vi ha due sorte di nimicizie: una è attuale e passeggiera, l'altra abituale. La prima è effetto d'ingiuria attuale e passeggiera; e questa nimicizia va, viene, nasce, si compone: tali sono *amantium irae* medesimamente. L'altra, l'abituale, nasce da due sensi: I. senso d'egualità; II. senso d'inegualità. »

« Il senso di eguale è il primo ch'abbiano gli uomini di sè medesimi; e sono naturalmente gelosi di questo senso. Come dunque viene a sbilanciarsi l'egualità, subito nasce il senso d'inegualità. »

« Il senso di egualità è senso di combaciamento, cioè di amicizia. Quello d'inegualità è senso di scombaciamento, cioè senso di nimicizia. »

« V'ha tre generi d'inegualità: una figlia della natura, come l'infetto è inegnale all'uomo abile, il figlio, sino ad una certa età, al padre. La seconda è figlia de' vizj che sbilanciano tra il virtuoso ed il vizioso. La terza è della fortuna, nel qual genere è la nascita nobile o plebea, da ricchi o poveri parenti, le eredità, i posti, ec. »

« La prima difficilmente cagiona inimicizia, se non vi si accoppia qualche altra. La seconda difficilmente non ne cagiona. La terza cagiona certamente ed abitualmente nimicizia. »

bio: *Niun ti vuol vedere da più di sè;* quel che più preme, cagiona inquietudine, dolore ed acerbissime punture, dalle quali la natura vorrebbe liberarsi; e questo non è cattivezza; ma ella viene a liberarsene per attaccar quegli stimati da più; ed incomincia allora la malvagità, opera di scelta, non del fisico della natura. Ma' sviluppiamo alcuni modi più particolari. » I. I bisogni naturali stimoleranno un uomo a chiedere ajuto da un altro che può soccorrerlo. Questi, avvezzo al soverchio, sarà o troppo lento o troppo parco ne' suoi soccorsi. Ed ecco la prima cagione incitatrice alla ferocia, e delle persone contra le persone, e de' popoli contra i popoli. « Molti governi umani, in vece di soccorrere a' bisogni, gli accrescono, e creano de' nuovi delitti e delle nuove miserie, onde escono nuovi delitti. » II. L'essere stato offeso o per qualche accidente, o da malvagi divenuti anch'essi tali per accidentali ed accessorie cagioni, senza voler soddisfare l'offesa; perchè questo provoca alla vendetta, essendo noi animali per natura elastici, sensitivi e ripugnanti alle cagioni d'ingiusti dolori (*). « La debolezza di certi governi, o la corruzione, accresce questi mali, ed accresce la malvagità. » III. L'ambizione

(*) Fu la causa dell'ostinazione di que' popoli che si lasciarono scannare miserabilmente, o scannarono, bruciarono, precipitarono sè medesimi più tosto che esser oppressi da gente che non avea alcun diritto di renderli schiavi. I Saguntini, i Cartaginesi, gli Abidesi, i Corintj, i Numantini sono de' grandi esempj. Non si può leggere senza orrore la strage degl'Iotapatesi nella Galilea, de' Gerosolimitani nella Giudea, che descrive per minuto Giuseppe. *Perchè voi* (diceva un Britanno a Claudio) *pretendete di avere il diritto di rendere schiavi tutt'i popoli, segue perciò che noi siamo nell'obbligo di non opporci?* (Tacito). Raziocinin assai più giusto di quello de' Romani, ma men armato. I Romani videro le conseguenze del lor sistema quando il Settentrione si gettò addosso al loro imperio. Allora si volea dire col Salmista: *Justus es, Domine, et rectum judicium tuum.* Ecco l'ΙΡΑ ΤΑΛΑΝΤΑ, *le sacre bilance in perno*, che Omero attribuisce a Giove (Iliade XVI, v. 658).

di certi pochi, nati con ingegno elevato, versatile e di natura troppo irritabile, i quali introdussero dapprima un'arte di guerra, che avvezzò gli uomini al sanguinoso coraggio ed alla barbarie. IV. Certe vane e ridicole superstizioni inventate e sostenute per interesse di pochi scaltri e furbi, le quali armarono i popoli contro a' popoli col pretesto di certe chimeriche Divinità. V. L'essersi andate le famiglie a stringere in gran corpi; donde nacquero infiniti nuovi rapporti, dilatossi il giro degl'interessi (1). Sopravvenne l'ambizione, l'avarizia, il lusso, la voglia di distinguersi, e dilatossi e fortificossi la cupidigia, sorgente d'ogni crudeltà. VI. L'essersi guasta l'educazione, e in vece di una disciplina conveniente alla sanità del corpo ed alla sapienza dell'animo, introdottesi scuole di morbidezze, di vizj e di furberie. VII. L'essersi l'uomo avvezzo a scannare gli animali, e pascersi delle loro carni; donde son nati due mali, uno di crudeltà di animo, l'altro di certi succhi violenti e torbidi, onde vien la macchina nutrita alla ferocia; perchè tutti gli animali carnivori son fieri. Nell'Indie vi ha de' milioni di Baniani astinenti da ogni carne, e perciò umani e pacifici, che non trarrebbero ad un uomo un capello (2).

(1) « L'interesse è sempre un Proteo, ed ha tante più facce quanti son più i rapporti a ciò che ci è d'intorno, a ciò che si spera, a ciò che si teme, si ama, si odia, ec. La complicazione di questi rapporti va all'infinito negli Stati grandi e lussureggianti, e mutasi a momenti. Or, come generalmente l'interesse è il sostegno delle opinioni, voi vedrete non esserci in niun uomo, in niuna corte di questi Stati opinione fissa e da potervi far fondamento, se non fosse quella ch'è fondata su l'interesse comune della nazione. Questa è la sorgente di tante promesse che non si attendono mai, di menzogne, di spergiuri, di non esservi fissa ed immutabile niuna regola di giustizia, di umanità, ec. Mare immenso dove si ondeggia sempre per una infinita varietà di venti. »

(2) Quel che è essenziale è in tutti; l'esempio dunque de' Baniani mostra che l'uomo è fiero per abito, non per natura.

§ III. Ogni soccorso che si presta altrui è detto da noi *beneficio*. Ma si vuole intendere, purchè non solo non nuoccia a colui a cui si presta, ma che giovi a migliorarlo così nel corpo come nell'animo; ed oltre a ciò, che non nuoccia a niun altro, nè cagioni vizio alcuno nel corpo civile. Per la qual cosa quelle largizioni, donazioni, testamenti, stabilimenti, che vanno a scemare l'industria umana e lo spirito di diligenza; che fanno gli uomini non solo poltroni e pigri, ma sempre più cupidi; che somministrano materia di lusso, di crapola, d'intemperanza, e di altri vizj che quindi ampiamente sgorgano, non che si abbian a dire beneficj, ma vogliono chiamarsi maleficj. Accortamente Ennio:

Benefacta male locata malefacta arbitror.

E questo è il caso di tutti gli sciocchi, storditi, improvidi, i quali non guardano mai al futuro, e fanno di certe donazioni, di certi testamenti, legati, ec., che guastano le persone e le famiglie, desolano le provincie, corrompono il costume, e cagionano liti, guerre, miserie. « Quando gli uomini vivono in un corpo civile, son sempre stolti e malvagi, dove la regola della lor vita non è la legge decemvirale, *salus publica summa lex esto;* perchè in un corpo felice è difficilissimo che le parti sieno infelici, dove abbiano qualche valore; ma niuna parte, di qualunque valore e virtù si finga, potrà mai esser felice in un corpo egro, afflitto, tempestoso, misero. »

§ IV. Sviluppiamo meglio questa teoria. La beneficenza debb'essere una virtù morale e regolata dalla prudenza. ΜΕΤΡΟΝ ΑΡΙΣΤΟΝ, che dicono i Greci, cioè *l'ottimo è il combaciamento dell'azione con la sua misura*, è una massima divina.

I Latini dicevano, *NE QUID NIMIS*; noi, MEZZA CANNA. Or questa misura vuol esser la regola de' beneficj. Dirassi: Un uomo ha il diritto *di sacrificar la vita pel suo amico; dunque ha diritto di sacrificargli i beni.* — È vero. Pur si vogliono far due considerazioni, una per riguardo a noi, l'altra per rispetto a' nostri simili. L'eroismo è bella e divina cosa; ma non suol durare, ed è pericoloso; perchè può di leggieri degenerare in fanatismo, ed ultimamente in ferocia. È ben che ci sieno degli eroi; ma essi finiscono, se son troppi. Dunque la prima regola comune della beneficenza è quella: *Di non ridurre noi medesimi nello stato di non poter vivere che di beneficenza.* « La sola eccezione che può aver questa regola è: dove ciò si faccia per salvare la repubblica. Ma allora la repubblica divien debitrice di ogni famiglia di cittadini che le si è sacrificata (*) ».

§ V. Ogni uomo ha una famiglia. Il capo della famiglia ha due obblighi di pensare alla sua generazione, uno imposto dalla natura, l'altro dal fatto suo. I figli, i nipoti e tutt'i discendenti hanno due diritti d'esser soccorsi: il comune, e 'l proprio nascente da un fatto libero, e perciò da un patto tacito del capo. I congiunti collaterali n'hanno un comune e naturale, come ogni altro uomo; ed uno d'un patto tacito delle famiglie, benchè più largo. Nello stato ordinario delle cose umane, il patto delle famiglie è un'eccezione da quello della società civile, come quello de' figli è un'eccezione dal patto della famiglia. Dunque la se-

(*) « Nella lega di Cambrai, nella guerra di Dalmazia contra Solimano, nella guerra di Creta e di Morea, troverete in Venezia non che le famiglie de' nobili, incominciando da' Dogi, ma de' civili altresì e plebei, che sacrificarono i beni e la vita alla conservazione della patria: ma la patria divenne il più sicuro sostegno di queste famiglie. »

conda regola della beneficenza è: *Che non offenda il diritto de' figli, e che non nuoccia al diritto della famiglia.* Beneficare adunque uno al di fuori della parentela a spese de' figli, o della famiglia, è un' ingiustizia.

§ VI. La patria ha tre diritti di esser beneficata da' suoi cittadini: uno ingenito al genere umano; l'altro nascente da' patti di una società più stretta, che non è quella che si ha con il resto degli uomini; il terzo da gratitudine. Dunque la terza regola di beneficare è: *Che non si benefichi l'estraneo a spese della patria.* Beneficare la nazione estranea a spese della patria è un'aperta ingiustizia. Perchè sottraendo e cassando i diritti comuni al genere umano, resta sempre il diritto della patria siccome differenza, la cui lesione è un colpo contra la legge di natura.

§ VII. Quando dico che preferir l'estraneo alla famiglia, l'estero alla patria, è una lesione della legge di natura, si vuol sempre intendere nel caso che la famiglia e la patria sieno in pari bisogno o pericolo; perchè allora il diritto della famiglia prepondera come maggiore a quello dell'altre famiglie concittadine, e quello della patria all'estere nazioni; essendo il diritto della famiglia composto di tre, quello della patria di due, quello degli esteri semplice. Ma ben può accadere che, non essendo la famiglia e la patria in un pressante bisogno e pericolo, vengano a cessare i diritti così della natura come de' patti, non avendo tutti quanti altro fondamento che il bisogno. Nel qual caso, restando il bisogno o della famiglia concittadina o della vicina nazione, resta il suo diritto, e perciò l'obbligazione di soccorrere.

§ VIII. Se la patria ha tre diritti d'essere beneficata dall'uomo giusto ed onesto: I. il comune

del genere umano: II. il diritto de' patti sociali: III. quello finalmente che nasce da' beneficj che ogni cittadino ne riceve continuamente, dipendendo dalla patria la sussistenza, i comodi, i piaceri, la difesa di ciascuno; segue che ogni cittadino è nell'obbligo di esser un *patriota*. Ma perchè rare volte le nazioni vicine non sono nemiche, avvenendo in esse quel che ne' corpi, dove la forza delle particelle che formano un solido si converte in repultrice de' vicini per lo stringersi ch'elleno fanno intorno al centro della loro attrazione; si è perciò scritto da alcuni filosofi, che il più gran patriota è insieme il più fiero nemico de' popoli vicini (*). Potrebbe, dice un savio Inglese, esser fra noi un buon patriota, senza essere a quel medesimo grado nemico de' Francesi, ch'è amico della patria? Quindi seguirebbe uno strano paradosso in teoria: *Che in ogni nazione il più grand'uomo dabbene sia il più entusiasta nell'odiare i suoi vicini.* Teoria che ha delle frequenti pratiche.

§ IX. Io tremo al sentire che il giusto ed il buon uomo si concilii con un odio entusiastico del resto del genere umano al di là de' limiti della patria. Il giusto dee difender la patria, dee preferirla ne' suoi benefizj; come il padre dee difendere la sua famiglia, e dee anteporla ne' benefizj a tutte l'altre; e questo, credo, richiede da noi il patriotismo. L'odiare, il far del male diretto per giovare alla patria, rivolta la natura, e non può entrare nel carattere del giusto e del virtuoso. Aggiungerò, che non è neppure l'interesse della patria; perchè come nelle persone l'irritare altrui è pericoloso, per la naturale elasticità e reazione

(*) *L'Esprit.*

della natura umana, così ne' popoli. L'uomo non fa nulla con più piacere, quanto il vendicarsi de' torti; e l'esser paziente nell'offese, se non è virtù infusaci da Dio, appena credo che si trovi di mille in uno. Dunque l'uomo patriota potrà far conoscere al pubblico i mali che una nazione vicina ci può fare o ci fa, le conseguenze di questi mali; dimostrerà i rimedj il meglio ch'egli può e sa; difenderà i diritti della patria, la preferirà ne' suoi benefizj; ma non perciò dee odiare il vicino, nè dee avventarsegli furiosamente. Se bisogna, morrà come Attilio Regolo; ma non imprenderà guerre dispendiose e pericolose per ingrandir la patria al di fuori (*) « come fanno gli stoltamente ambiziosi, i quali, contro a tutta la sperienza del genere umano, credono che uno Stato sia tanto più sicuro e felice, quanto è più vasto ».

§ X. Vi ha due generi di benefizj: alcuni consistono in opere permanenti e durevoli; altri in momentanee largizioni. Nel primo genere sono le buone leggi date ad un popolo « che non ne aveva, o ne aveva delle cattive », le arti loro insegnate e l'invenzione degli utili istrumenti, le scuole ed i collegj d'arti, le utili scienze, la pace e 'l buon costume, le strade, i ponti, i porti, ed altre simili cose largamente e durevolmente utili. « Nel secondo sono quei soccorsi momentanei o giornalieri che noi chiamiamo limosine. » Ci debb'esser certo che i primi benefizj di lunga mano vincono i secondi. Le leggi di Solone, di Licurgo furono senza dubbio maggiori benefizj per gli Ateniesi e

(*) Giovanni II re di Portogallo, inviato da Ferdinando il Cattolico ad una lega con gl'Italiani contra la Francia, con la promessa d'ingrandire il suo regno: *Io*, disse, *penso bene ad ingrandire il mio regno: ma i regni s'ingrandiscono col promuovervi la vera pietà, il costume, la giustizia, le arti, il commercio; e questo è stato e sarà sempre il mio studio; le guerre impiccoliscono gli Stati.*

Spartani, dice Cicerone, che molte delle famose vittorie de' loro più rinomati generali. Quelle strade de' Peruani, que' canali di comunicazione e di scoli de' Chinesi, procurati da grandi e savj sovrani, vagliono mille piccioli benefizj degli altri.

§ XI. Vi son certi gradi d'intensità nel beneficare; perchè si può giovare altrui con le robe, col consiglio e sapere, colle forze del corpo, con la vita medesima. Quest'ultimo benefizio siccom'è il più grande, così non vi è nessun obbligo di prestarlo, ed il solo amore della virtù e dell'amicizia può inspirarlo altrui: ma i primi sono richiesti dal diritto di reciproco soccorso, sempre con la regola, QUANTO SAPPIAMO E POSSIAMO. *Succurram perituro*, dice Seneca, *sed ita ut ipse non peream. Dabo egenti, sed ita ut ipse non egeam.*

§ XII. Ma è egli possibile che un uomo solo possa mai essere in grado di beneficare e soccorrer tutti? Allora dunque che non si può beneficar tutti, la ragion domanda che il soccorso si presti al maggior bisogno, composto di necessità e di strettezza. I gradi sono, secondo Cicerone: 1. genitori e figli: 2. amici stretti: 3. congiunti: 4. concittadini naturali, o quei che son nati nella medesima terra con noi: 5. concittadini civili, e vale a dire quei che sono nel medesimo Stato e sotto il medesimo imperio. Dunque se altri è più congiunto, altri è in più grande necessità, si vuol soccorrere il secondo, il cui bisogno composto di strettezza e necessità è maggiore. Un Geometra calcolerebbe così: Sia la strettezza del primo 8, il bisogno 4, e la congiunzione del secondo 2, il bisogno 20; la ragion del primo sarà $8 \times 4 = 32$, e quella del secondo $2 \times 20 = 40$. Convien perciò delle volte soccorrere l'estraneo più tosto che il padre, o il figlio, o il fratello, o l'amico. Questi calcoli

sono necessarj ad estimar la quantità del diritto altrui, ed a metterla al netto; il che perchè non hanno saputo fare i nostri maggiori, hanno involta nelle tenebre la Morale (*).

§ XIII. Sogliono dividere i benefizj in due classi, alcuni de' quali sono detti di *semplice umanità*, siccome è mostrare altrui la via, accendere il lume dal suo lume, dare un consiglio utile, ricettare un povero uomo sotto il tetto, accoglierlo al fuoco, dargli un bicchier d'acqua, consolarlo nelle afflizioni, visitarlo nelle malattie e divertirlo, tenergli conversazione nell'eccesso di malinconia, ec.; ed altri di *liberalità*, siccome è il soccorrerlo colle sue robe, col braccio, con le fatiche, ec. Chi niega i primi, quasi disdegnando d'esser uomo, dicesi brutale, fiero ed inumano: « nè, a dir vero, troverete ne' barbari, ne' culti, e meno ancora tra' barbari che tra' culti, chi non si sentisse rodere l'anima a sì fatti bisogni di un altro uomo, e che non si studiasse di ajutarlo con tutta l'affezione. V'ha nella storia de' selvaggi e de' barbari de' fatti di questa virtù che potrebberci far arrossire. Ma non siam già sì pronti nelle culte nazioni per esser divenuti più riflessivi: è da connettere ogni nostro passo co' futuri nostri vantaggi, e misurar quindi i gradi di beneficenza che dobbiamo usare con altri ».

§ XIV. « Questi stessi benefizj di semplice umanità » debbonsi a' nemici nostri medesimamente, purchè non gli armino contro di noi, e non ci

(*) Non meritava il dotto Autore dell'operetta bellissima *De' delitti e delle pene*, che lode, per aver fatto uso del calcolo in punti di diritto: nè saprei dire perchè i gazzettieri olandesi ne l'abbiano voluto deridere. *Newton*, dice l'Abbate di S. Pietro, *avrebbe fatto grandissimo beneficio a noi altri, se come ha con ingegno presso che divino calcolate le forze degli astri, così avesse calcolati i punti di Morale.*

mettano in pericolo. E la ragione è, che anche i nemici son uomini, ed hanno un natural diritto di esser soccorsi. Si potrebbe di lor dire, che la natura, che ha il diritto d'esser soccorsa, è nata prima che la malvagia loro volontà. Ma loro non si debbono i secondi, se non che nel caso di gravissima o estrema necessità, e dove noi siam sicuri di non renderli più forti ad opprimerci, o armarli a farci del male. Perchè se debbo beneficio ad altri, il debbo anche a me, e prima a me che ad altri, come colui che son più a me che ad altri dalla natura raccomandato. « Carlo XII re di Svezia, avanzatosi improvvidamente negli Stati Moscoviti con animo di detronizzare Pietro il Grande, fu sorpreso da' geli e dalla mancanza de' viveri. Persistendo nell'animosità contra la Corte di Moscovia, avrebb'egli avuto nessun diritto a chieder soccorso di alimenti? Ben poteva egli venire ad accordi di pace, assicurare i Moscoviti, e chieder d'esser provveduto pel ritiro; nel quale caso negare il vitto, ancorchè potesse parer pena dell'ingiusto attentato, avrebbe tuttavolta feriti i diritti d'umanità. »

§ XV. Piacemi qui dire delle limosine, come fra noi si chiamano, non perchè non sieno il medesimo che i benefizj, ma per disingannare alcuni di certi errori che il cambiamento delle parole e l'ignoranza della loro forza ha prodotti. La parola limosina (*Eleemosyna*) è, come si vede, d'origine greca, da *eleeo*, aver della compassione; e non significa altro ne' libri divini de' Cristiani e nell'opere de' Santi Padri, se non che atto di compassione, per cui si è mosso a soccorrere l'altro uomo ch'è nel bisogno. Dunque la limosina, largamente parlando, abbraccia tutte quelle azioni che noi diciamo opere di misericor-

dia, tanto spirituali che corporali, in quanto fannosi per istinto di pietà e di afflizione che nasce dagli altrui mali. Per modo che coloro che riducono la limosina alle sole piccole largizioni, vengono a restringerne la grandezza e a degradarne la maestà. La virtù dunque della limosina, ad intenderla sanamente, non è differente da quella della beneficenza. È dunque un dovere naturale, fatto poi come il più bello ed il principal distintivo del Cristianesimo. « La sorpresa d'anima giusta è, trascorrendo la storia de' popoli, vedere ch'è la massima, o più tosto il senso di tutte le nazioni e di tutte le persone, trovare che fino i più truci assassini, i più carnivori uomini fanno, per quel senso della natura, delle limosine (*) ».

§ XVI. Il fondo della natura umana, siccome neppure Mandeville ne sconviene, ancorchè non abbia troppo buon concetto dell'uomo, è la pietà e compassione inverso i mali dell'altro uomo a sè simile. Ella si manifesta per certi moti simpatici, più che per riflessione; anzi la riflessione, come il soffio nelle bocce elettrizzate, l'estingue, se viene ad esser soverchia. Ma tuttavolta, affinchè questa pietà sia virtù e non un moto inconsiderato, o una debolezza, si vuol regolare con la sapienza e prudenza. Ricordiamoci una definizione degli Stoici: *La misericordia*, dicono essi, *è una certa afflizione di cuore che in noi si de-*

(*) « Meritano d'esser letti i Viaggi della Luisiana del P. Hennepio, quei di Persia di Chardin, e molti della Tartaria e della Lapponia. Gli antichi avvalorarono questo senso con un'opinione che gli Dei viaggino mascherati da pezzenti. S'aggiunga una massima, che io ho trovata radicatissima in tutte le nazioni, che per legge della Provvidenza tutto quel che facciamo di bene o di male ci debba esser rifatto. Voi sentirete in bocca di tutta la gente d'ambidue gli Emisferi, *qua mensura mensi eritis, remetietur vobis.* È la legge della reazione morale della natura umana, fondata sul fisico medesimamente, e perciò immutabile. »

sta dal veder altri PATIRE A TORTO. Dunque non ogni compassione sarà da dirsi virtù. Se uno patisce, perchè non vuol soccorrere sè medesimo, o per ispirito di pigrizia, o per non deporre i suoi vizj e la sua malvagità, meritamente, e non a torto, patisce; nè per ciò è degno della compassione e del soccorso del suo simile. Ma se chi patisce, o non sa, o non può soccorrer sè medesimo in quell'atto in che patisce, ancorchè quel patimento e male nasca non da cagioni naturali, ma da vecchi suoi vizj e delitti, è nondimeno in quello stato degno di esser da noi avuto in considerazione. Si sappia però, che sempre meritano maggior compassione coloro i quali sono nella miseria per cause fisiche, che quei che vi son caduti per cagioni morali e proprie. Ma se vi continuano per volontarie cagioni, non ne meritano certamente nessuna (*).

§ XVII. Del resto la parola *limosina* prendesi ne' libri cristiani spesse volte in senso di *largizioni*. E così s'intende il precetto, *quae supersunt, date pauperibus*. Questo precetto ha due fini: I. Non appetire, nè prendere de' beni di questa terra più di quel che basti allo stato di ciascuno; perchè attribuirsene più di quel che basta, è fuori del diritto che ci dà la natura; ed è ingiuria a' socj, i quali nascono con un egual diritto di vivere. È un inganno il dire: Io so più, io ho più vigore, più arte, più industria: dunque posso ingegnarmi ed affaticarmi di accrescere sempre più il mio patrimonio; perchè non è la forza d'ingegno, nè il vigor del corpo la regola de' nostri diritti, ma sì bene i diritti della forza; e se l'a-

(*) È bello un proverbio della plebe, come nascente dalla legge stessa della natura: *Ajútati, che ti ajuterò*. Ed anche: *Dio ajuta coloro che s'ajutano*; ch'è il *convertimini, et convertar*.

equistare potesse andare all'infinito, un'infinita cupidità sarebbe giusta; il che, veduto lo stato degli uomini e della terra, niun dirà che non sia vizioso. II. A restituire quel che avrem preso di più a coloro che o non hanno, o non hanno quanto basti; affinchè iniquamente non gli escludiamo dal diritto di vivere in su la comune eredità ch'è la terra. Questa filosofia, il so, disgusta: ma questa è la legge di natura, questo il Cristianesimo. Chi il rigetta, riduce la giustizia, come Obbes, alla forza; e chi riduce la giustizia alla forza, fa consistere la sua e la comune felicità nella massima collisione, cioè nel massimo de' mali. Sarebbe egli dunque un uomo? un uomo savio? un giusto? un Cristiano? Lascisi parlar la ragione. « In vero io trovo su questo punto più ragionevole, senza niun paragone, la morale di Platone, che quella di molti Casisti, i quali han presa la cupidità, ancorchè tanto biasimata e dannata ne' testi della legge cristiana, per regola degli acquisti. Il dialogo di Platone contra i *Lucricupidi* è di una maravigliosa profondità, sapienza, rettitudine; e i libri *de' Benefizj* di Seneca avrebbero potuto far vergognare questi nostri filosofi, truppe prese a soldo dalla viziosità del cuore umano. »

§ XVIII. Non mi è ignoto che vi ha ne' popoli culti di molte cagioni avventizie, le quali vanno a indebolire un sì bel fondo dell'umanità, qual è la compassione reciproca. Nello stato selvaggio gli uomini non conoscono certe passioni fine di riflessione e molto complicate; e di qui è che la pietà vi si vede più poderosa e grande (*).

(*) Giuseppe (*Antich. Eb.* lib. I, cap. 2) scrive che il primo il quale guastò la vita umana, fu Caino, per aver trovato le misure ed i pesi, cioè a dire, le regole de' prezzi. Ma Caino fondò una

Ma tra noi l'ambizione de' posti, il prospetto della futura grandezza, il lusso, una certa indifferenza figlia di soverchia contemplazione, tanti generi di nuovi bisogni, nuovi piaceri, ed ignoti a' popoli più semplici, l'avidità delle ricchezze nata dalla grandezza del commercio, una moltitudine di nuovi vizj, vanno ogni giorno a restringere e raffreddare il fondo della misericordia. Come questo fondo è la base della giustizia e di ogni altra virtù, si può quindi intendere perchè il nostro divino Legislatore, il cui fine era che la giustizia pura e brillante, l'umanità ed ogni virtù regnasse fra noi, interdicesse a' Cristiani tutte le soprammentovate cagioni, ed escludesse dal suo regno tutti coloro i quali ne fossero profanamente macchiati (*).

§ XIX. Alla beneficenza risponde la gratitudine. Il benefattore ha sempre due diritti ad esser riconosciuto per tale, ed esser nel bisogno con pari affetto soccorso: uno fondato sul diritto comune del genere umano e su quel fondo di pietà che è detto; l'altro sul suo proprio benefizio. Dun-

città, un impetio, una corte. Quando Colombo scoprì la Spagnola, non vi trovò altri contratti che di semplici permute senza stima. Gli Ottentotti serbano ancora alcun vestigio dell'antica semplicità, come gl'Irochesi nell'America. Questo medesimo presso a poco era il costume di molti Tedeschi, de' quali parla Tacito *De moribus Germanorum*. Omero indica l'istesso in ambidue i suoi poemi, quando largamente descrive le reciproche donazioni degli antichi. Sembra che gli ξένια, *i doni ospitali*, paresser loro di legge di natura. Outhier ne' Viaggi alla Lapponia racconta il medesimo de' Lapponi. *Io vi ho trovato*, dic'egli, *un ritratto de' Patriarchi*. « Sarebbe dunque la Polizia de' popoli culti che ha introdotta l'avarizia; i contratti chiappatorj, l'oppressione, e che ha chiuso il coore alla pietà? Parmi un gran punto. »

(*) Cristo nella parabola di Lazzaro e del Ricco. *Figlio*, dice Abramo a quel Ricco, *ricórdati che tu avesti de' gran beni in tua vita, e Lazzaro de' gran mali: ora è forza della legge ch'egli goda, e tu peni*. È l'ordine della Provvidenza; ed io non so se s'ha a dir coraggio, o stolidezza, il non tenerne conto. Aristotile, ch'era spirito forte, dicea ch'è stolidità.

que l'ingrato è reo per due maniere, offendendo il diritto comune degli uomini ed il particolare del benefattore. Seneca in poche parole ci ha descritti quasi tutt'i modi d'ingratitudine: *Ingratus est*, dic'egli, *qui beneficium se accepisse negat: ingratus qui dissimulat: ingratus qui non reddit: ingratissimus omnium qui obliviscitur* (*). Ma quell'odiare il benefattore, e rendergli mal per bene, che non senza orrore si vede delle volte, è scelleraggine, non ingratitudine. La quale scelleraggine non so se si trovasse nelle fiere medesime, niuna delle quali è che non ami il suo benefattore. Non è pure dell'interesse di nessuno; perchè quel che disumana, rende odioso; e quel che rende odioso, spianta a lungo andare il vero sostegno dell'uomo, ch'è l'amor de' socj. Or di questi tali si può dire quel che disse un antico poeta latino:

Ingrato homine nil terra pejus creat.

§ XX. I primi e più grandi beneficj son quei che noi riceviamo da Dio; perchè per lui siamo, per lui pensiamo, per lui godiamo la bella e dolce aura di vita, e per lui speriamo ogni nostra felicità. Dunque la prima e la più grande gratitudine è quella che noi dobbiamo alla prima causa dell'universo. Questa gratitudine non consiste se non che nell'amar lui, ch'è nostro padre, e gli altri uomini, i quali essendo, come noi, suoi figli, son perciò nostri fratelli. Dopo Dio a niun dobbiam tanto, quanto a' nostri genitori; dunque lor si dee il secondo grado di gratitudine. In terzo luogo vengon coloro che ci han servito in vece di genitori, educandoci, ammaestrandoci, difendendoci da' pericoli a cui la tenera età è sogget-

(*) Quei libri di Seneca si vorrebbero più leggere da' buoni filosofi, che non si fa. Vagliono un milione di libercoli de' giorni nostri. La versione di Varchi è eccellente.

ta. Meritano ancora gratitudine moltissima coloro i quali o per l'invenzione delle arti e de' loro istrumenti, o per la sapienza delle leggi, o per le utili scienze, o pel loro coraggio e fortezza, o per qual si è altra virtù, hanno renduta la vita nostra più tranquilla, più sicura e più fornita di beni. La gratitudine è un dovere; ma non è meno un interesse, perchè ella alletta a nuovi beneficj. Ricordiamoci qui di un bell'antico detto: *Amoris magnes est Amor.* « Perchè dunque le mani della giustizia civile son sempre aperte alle pene, e chiuse a' premj? Questo non è nè giusto, nè utile: la *Temi*, la *Giustizia*, nasce originalmente nel fondo della legge dell'universo; è dunque figlia della Divinità. Or la Divinità, e la legge che ha fitta nelle viscere del mondo, è quella che dice il Coro Egizio nelle Supplici di Eschilo, v. 409, di dare

Λ'ὅτια μὲν κακεῖς. ὅτια δ' ἐννόμος,

che si potrebbe tradurre letteralmente col detto del Salmo: *Cum sancto sanctus eris, cum perverso perverteris.* — I premj adunque debbono essere essenziali così alla giustizia civile che alla naturale. Ma se non è giusto il non premiare, non è neppure utile; perchè estingue l'ardore d'esser grande in favore dell'umanità. È un bel dire e troppo poetico: *la virtù è teatro a sè stessa.* Perchè ogni virtuoso quaggiù è uomo nondimeno, ha de' bisogni, e, virtuoso che sia, vuol soddisfarli. Bisogna nutrirlo dunque per nutrir la virtù. La virtù ha sempre un poco d'entusiasmo che l'alimenta, dice Platone. Il premio nutrisce questo sì bello entusiasmo. Ardisco ancora dire, chi sa se Dio non ci mostrasse de' premj, se noi fossimo per amarla! Quella santità di Epicuro è fredda, e non è il fatto degli uomini. »

CAPITOLO IX.

Del primo fondamento della giustizia:
NEMINEM LAEDE.

§ I. Il primo fondamento della giustizia, siccome il dice avvedutamente Lattanzio, è la similitudine di natura, e con ciò l'egualità de' diritti ingeniti di tutti gli uomini. Come si esce di questa egualità, non è possibile che si possa capire che si voglia dire un uomo giusto; perciocchè allora sarà la forza e l'astuzia, non già la legge del mondo, la regola della vita umana. Dunque in ogni paese, dove si crede che gli uomini non sieno d'una medesima spezie, ma che altri sieno uomini dei, altri uomini bestie, altri uomini, altri mezzuomini, non può regnare che l'ingiustizia (*).

(*) « La parola *giustizia*, *giustezza*, *equità*, *egualità*, è parola di rapporto di combaciamento tra misurato e misura, non altrimenti che quando si dice giusto mezza canna, giusto un piede, un miglio. Dunque v'intervengono tre cose: regolo, regolato, misurato, ec.. combaciamento. In greco fu detto δίκη il regolo; δίκαιον il regolato, in quanto si combacia colla δίκη; e δικαίωμα, ed anche *diceosis* il combaciamento. Questa δίκη, o regolo, era, secondo que' popoli, la νόμος data a ciascuno dalla μοῖρα, e vale a dire quella porzione di proprietà datacì *utenda fruenda* dalla legge generale del mondo. Ogni piccola disuguaglianza tra la *dice* e la cosa, o azione, fu detta *adicrosis*, e *adicon paranomon*, parole tutte significanti quel non combaciarsi colla regola del giusto. » I Latini han definita la giustizia: *Volontà costante di dare a ciascuno il suo jus*. Il senso di questa definizione è profondo e maraviglioso. In tutta la Morale si vogliono distinguere tre cose: *jus*, *giustizia*, *legge*. Il *jus* è la norma della *giustizia*: la *legge* è custode e vindice del *jus*. *Jus* è l'abbreviato di *jussum*, e *jussum* è dall'antico *jussor*, usato da Catone. *Jussor* è sinonimo a *cogor* o *coagor*, esser premuto; onde *jussum* e *jus* è in proprietà un succo sostanziale, un brodo sostanziale. I Francesi hanno ritenuta quest'antica idea di *jus* per succo sostanziale. Fu poi per un piccolo cambiamento chiamato *jus* tutto quel ch'è proprio e sostanziale di ciascuno. Dunque ogni *proprietà* d'un uomo, sia nata con esso, sia acquistata le-

§ II. Ma son poi veramente tutti gli uomini di natura simili, e nascono con eguali *jus* o proprietà, o quest'idea è chimerica? — La struttura del corpo umano è in sostanza da per tutto la medesima; perchè l'esser più grandi o più piccoli, bianchi o neri o gialli o di color cinericcio; l'avere le gambe gracili o robuste; l'esser panciuti o snelli; avere il volto schiacciato o lungo o rotondo, il naso ammaccato o rilevato, la bocca larga o stretta, il corpo acuto o tondo, i capelli corti o lunghi, biondi o negri, può costituire delle spezie accidentali e riguardanti il corpo, non delle variazioni di natura, « cioè d'un esser senziente, ragionante, signore delle sue azioni »; il che doveva avvertire Buffon, dove parla delle diverse spezie d'uomini nel tomo IV della Storia naturale dell'edizione in 12.° Il medesimo si vuol dire della robustezza e sensibilità del corpo, la quale varia veramente secondo i climi, gli esercizj, i costumi; ma non può, come in tutto il resto delle piante e degli animali, costituire una differenza sostanziale di natura.

§ III. Rispetto all'animo ed alle sue doti, la differenza naturale è generalmente assai piccola; ed il gran divario nasce non tanto dalla natura, quanto dall'arte. Il temperamento cagiona senza dubbio certe considerabili diversità, le quali nondimeno non possono formar nature o spezie diverse, secondo che prendesi comunemente la parola

giltimamente, è un *jus*. Il *justum* fu detto da' medesimi popoli per un combaciamento di checchessia con la sua norma, nel medesimo senso che *aequum*, *eguale*, come l'ἴσον de' Greci, eguale alla δίκη, *esemplare*, *regola*. I Latini presero per norma delle azioni e non azioni il *jus*. Un'azione eguale e combaciantesi al *jus* fu detta *justa*, *aequa*, una non egoale, non combaciantesi, *injusta*, *iniqua*. Il combaciamento astrattamente fu chiamato *justitia*, *aequitas*; l'opposto, *injustitia*, *iniquitas*. Filosofia mirabile e vera!

spezie. Ogni uomo è un animale che va diritto su due piedi; che articola parole, indicj de' sensi dell'animo; che forma idee, le combina, e ragiona; ch'è capace d'arti e di scienze: e chiunque è tale, è uomo. La gran differenza ch'è tra un selvaggio ed Archimede, non è già di natura, ma d'arte. Archimede sarebbe stato un Ciclopo, se nasceva in Sicilia a tempo di Ulisse; e quel Ciclopo poteva essere un Archimede, se vi nascea ne' tempi luminosi. Finalmente ogni uomo sente la signoria di sè; ed ogni animale che qui fra noi sente la signoria di sè, è uomo. Quel che si chiama libero arbitrio, la più nobile proprietà dell'uomo e la più cara, proprietà sentita, non ricavata da raziocinio, è in ciascuno la medesima. E questo pruova che ciascuno nasce di sè padrone, niuno schiavo, e che gli uomini sono nell'istesso piano, della stessa spezie, di una medesima natura; capaci d'ordine e di governo che li conserva; e non già di diversi generi, che tenderebbe a distruggerli, senza poterne mai formare un corpo civile.

§ IV. Ecco un'obbiezione nata da certi principj di Shaftesbury (1). Operar secondo i rapporti che la natura medesima ha posti tra le cose, è per appunto seguir la legge di natura; perchè la legge di natura, secondo ch'è più d'una volta detto, è la catena de' rapporti delle sostanze del mondo (2). Vi sono delle spezie di viventi fatti per non poter vivere, che pascendosi di certi altri viventi, o sottomettendoglisi. Tutti gli animali erbivori vivono d'erbe. Chi direbbe che sia contra la natura? Ma siccome l'erbe sembran fatte

(1) *An Inquiry concerning virtue or merit*. Part. II, sect. 1.
(2) Vedi la nostra Metafisica, parte I.

per gli animali erbivori, così certe spezie di animali sembran create per certe altre che non possono vivere che di carne. Se la natura ha generato il ragno per vivere di mosche, il lupo, l'orso, la tigre, il leone di pecore, capre, vacche, ec., ed i gran pesci de' piccioli; si dee convenire che tutti gli animali carnivori vivono a seconda della natura. Questa è la ragion per cui l'uomo sostiene il suo imperio su tutti i tre regni della terra, minerale, vegetabile, animale, ancorchè impastati degli elementi stessi, de' quali è l'uomo Dunque se un uomo serve all' altro, e nasce più atto a servire, che a comandare o regolare, dee valere la medesima legge. Era la dottrina di Aristotile, filosofo rischiarato, nè fiero; ed è la pratica del genere umano.

§ V. La prima risposta che fo a questa difficoltà, è che la massima, *La natura ha destinati alcuni animali per sostegno della vita degli altri*, non mi pare così vera, come si crede generalmente. Non v' è animale carnivoro che non possa vivere del regno de' vegetabili, e quasi nessuno è erbivoro che non possa diventar carnivoro. Voi potete avvezzare i gatti, i cani, i lupi ed altri animali carnivori a vivere d'altri cibi, che non è la carne, posto che incominciate dalla prima nascita; ed i porci, i cavalli, ec., alle carni. Gli elefanti sono animali erbivori; ma nelle stalle de' grandi dell'Asia (e qui gli anni addietro fra noi) veggonsi avvezzi a' cibi umani. I porci di Scozia mangiano pesce. Vi ha dunque de' carnivori che non son tali di natura, ma di avvezzamento; e quest' avvezzamento sembra esser nato da gravi bisogni. Perchè attribuire alle leggi primitive della natura quel che può essere stato effetto accidentale del tempo? « L'uomo può vivere di tutte que-

ste maniere; dunque non è fatto per nessuna singolarmente; e se preferisce l'un modo all'altro, è l'uso, non la forza ed i rapporti della natura. »

§ VI. Dicono che la struttura de' denti può assai chiaramente darci la soluzione di questo problema. Ne' carnivori i denti sono acuti, i rostri, gli artigli adunchi ed ammolati; negli erbivori, piani. Finalmente si trovano de' tori selvaggi, delle capre, de' muli, de' cavalli, de' cervi, ec., niuno de' quali fu mai carnivoro; nè si rinviene de' leoni, delle tigri, de' lupi, degli avoltoi, de' corvi, degli sparvieri, ec., non carnivori. Ma quando io concedessi esservi degli animali da per tutta la terra carnivori, seguirebbe ch'essi non potrebbero vivere che di carne, « e che perciò fossero stati sempre e dalla loro origine carnivori? » Ho veduto di molti cagnolini che non ne mangiano; ed io aveva allevato da putto un bel gattino prima con le zuppe di latte, e poi a vivere di solo pane, semi, erbe cotte, il quale non mangiò mai carne, e viveva in perpetua pace co' sorci. Feci in oltre crescere un piccol ragno, appena schiuso, in una campana di vetro, allevandolo di zuppette, e vi crebbe maravigliosamente grasso e grande: nè mi muovono i denti. I porci ne hanno degli acutissimi, senza essersi mai trovati carnivori « che per necessità o per uso. I cani abbandonati dagli Spagnuoli nell'isola Fernandes nel mar Pacifico, non avendo più di che pascersi, divennero pescatori e nudrivansi di pesce (*). Si sarebbe detto che l'ordine della natura è che i pesci sieno fatti pe' cani? Ogni animale sente la fame; e quando manca un genere di cibi, va cercando degli altri, i quali ancorchè da principio eterogenei, diventano omogenei per l'uso ».

(*) Anson, Viaggi del 1740.

§ VII. La seconda risposta è, che ancorchè la natura destinasse una spezie di animali al sostegno di un'altra, non può destinare la spezie a sè stessa, senza contraddizione. Sia la spezie *a b c d e f g h*, se ella è destinata a sè stessa, la metà dovrà servire alla metà, cioè *a b c d* ad *e f g h;* dunque allora la spezie sarà *a b c d e f g h* meno *a b c d*, cioè *e f g h*. E perchè la spezie *e f g h* è destinata a sè medesima, *e f* sarà destinata a *g h;* onde la spezie debb'essere *e f g h* meno *e f*, cioè *g h*; per la medesima ragione sarà *g h* meno *g*, cioè *h*, e poi *h* meno *h*, cioè zero: il che è una contraddizione.

§ VIII. Se tutti gli uomini sono di natura eguali o simili, séguita che abbiano eguali o simili diritti ingeniti; dunque sono eguali le reciproche ingenite obbligazioni. Questo è dunque il primo fondamento della giustizia, che ha fatto pensare e dire a tutti naturalmente: *Quel che non puoi per te, non dei voler per altri.* Perchè se son tanto diritti miei i miei, quanto tuoi i tuoi; e tanto a me cari i miei, quanto a te i tuoi; e raccomandati a me i miei dalla natura, a te i tuoi; e tutti egualmente sotto la custodia della medesima legge del mondo; séguita, 1. che io non debba pretendere su di te veruna naturale prerogativa, nè tu su di me: 2. che ogni offesa che io fo a' tuoi diritti, tu a' miei, sia un rovesciar la natura delle cose. Dond'è che l'omicidio, la mutilazione, le battiture, l'appestare, e fare qualunque sia altro male all'uomo; la schiavitù, certi pesi ineguali e contro all'altrui volontà, facciansi direttamente o obbliquamente; il disprezzo, l'alterigia, il trattare quei che ci sono inferiori per ordini civili, come indegni dell'umana società, con burbanza, fierezza di sguardi, sopracciglio, abbor-

rimento, ec., sono de' delitti contro alla legge di natura e contro all'interesse medesimo di coloro che li fanno; perchè chiunque offende altrui o con i fatti, o con le parole, o con i gesti, o con maniere antipatiche e dissocianti, irrita, provoca la vendetta e viene da sè medesimo a dissociarsi dalla società de' suoi simili; si rende odioso e solitario; e l'uomo solitario e odioso al genere umano è una bestia feroce, dice Aristotile. Ma pur troppo v'ha di queste bestie feroci tra gli uomini che male intendono, non dirò la regole della giustizia, ma neppure i loro veri interessi, e l'arte di saper vivere in compagnia.

§ IX. Ma si dice per Aristotile, che vi nascono degli uomini naturalmente schiavi, siccome sono i grossi, materiali, stupidi; e degli altri naturalmente padroni, come gli spiritosi, sagaci, accorti, generosi. Perchè essendo di natural temperamento, disposizione ed attività disuguali, séguita che sia un diritto degli uni il comandare, ed un'obbligazione degli altri il servire. Rispondo, che questo è vero; e nondimeno che non va fino a spogliar gli uomini dalla naturale egualità, ma solamente a fare che ad altri stia meglio il servire, ad altri il comandare « ch'è un natural fondamento de' diritti di patria potestà e d'imperio civile ». Del resto quel servire, siccome il dice Aristotile medesimo, non vuol esser di schiavi, ma di figli, o di liberi cittadini, « che ritenendo i diritti inseparabili dalla natura, vengono regolati nell'uso di questi diritti da chi comanda, più per loro felicità, che di chi comanda »: e quel comandare di padri, di custodi, di conservatori, come li chiama Platone, i quali mirano alla felicità d'ambedue le parti; e non di disu-

mani tiranni, il fine delle cui operazioni è il solo presente loro piacere. Come nelle pecore il montone è duce, non lupo. Chi l'intende altrimenti, non intende il suo interesse, nè ha mai studiata l'arte dell'avere IL MINIMO DE' MALI.

§ X. Ma che faremo se altri ci attacca ingiustamente? Per rispondere è da cominciare da' suoi principj. Dico adunque, 1. Che il jus di difesa è inseparabile da' nostri diritti. Perchè se avendo io un diritto, non ho il diritto di difenderlo da chiunque vuole ingiustamente prenderselo, o distruggerlo; séguita che chi vuol distruggerlo, possa farlo per suo diritto. Dunque il mio diritto è un diritto meno un diritto, cioè zero, contra l'ipotesi. Di qui dunque séguita, che quella medesima legge del mondo che mi dà de' diritti, mi dia insieme il jus di difesa negli attacchi ingiusti.

§ XI. Del resto, 2. Questa difesa si vuol far con certe regole nascenti dalla *retta ragione*; perchè la retta ragione, la legge, come incatena le cose, così ordina i rapporti delle proprietà delle cose. La prima è, che sia difesa, non offesa. Dunque allora sarà lecito di respingere l'aggressore con offesa, quando non ci sia altra maniera di difenderci; perchè allora l'aggressore perde tutto il suo diritto attaccando il mio. La seconda, che l'offesa non sia maggiore del diritto attaccato; perchè la legge del taglione è il primo fondamento della giustizia. La terza, che l'aggressore sia ingiusto, e ciò vale a dire, che non gliene abbiamo data giusta causa. Questo avergli data giusta causa di attaccarci, è, se noi abbiamo incominciato ad offendere i suoi diritti; se gli abbiam negato ciò ch'è suo diritto perfetto; finalmente se in una estrema o grave necessità gli avrem negato il di-

ritto di soccorso (1), diritto comune del genere umano.

§ XII. Si chiede: Se l'aggressore ingiusto possa esser ridotto nello stato nel quale è colui ch'è attaccato ingiustamente, e se in quello stato gli convenga il diritto di difesa. — È detto che la difesa non dee oltrepassare i limiti dell'offesa, cioè la legge del taglione. Dunque se trapassa, l'aggressore torna nel suo stato di natura, e ricupera con ciò qualche grado del jus di difesa « o un jus di difesa meno l'offesa, cioè meno la pena che merita per l'offesa Quindi è che, perchè è difficile serbare in simili avvenimenti misura alcuna, sembrami altresì difficile che usando quella porzione di diritto che gli tocca, possa innocentemente servirsene ». E questo è il caso nel quale si può essere omicida o belligerante ingiusto da ambe le parti, uno per l'atto, l'altro per la causa. « Lascio giudicare a' più periti, ch'io non sono, se vi fu mai, o vi possa essere guerra per niuna delle parti interamente giusta. E perchè le liti son delle guerre de' tribunali, io non saprei dire quante ve ne fossero, nelle quali si serbasse perfettamente la giustizia dalla parte medesima che ha tutto il diritto (2). »

§ XIII. Una seconda quistione è: Quanto dura egli il tempo di una giusta difesa? — Al che si vuol

(1) Con tutto ciò la regola evangelica (S. Luca XVIII, 3) è mirabile e la più secondo la natura, ed è di riprendere e minacciare più tosto (tal è la forza dell' ἐπιτίμησον αὐτῷ) che di offendere; e di soffrire alcune piccole offese, che chiederne soddisfazione. Era anche la dottrina di Platone, *praestat injuriam pati, quam facere.*

(2) « La legge cristiana, legge che mira alla perfetta giustizia, legge la cui sostanza è l'amore e la pazienza, si dichiara contro la guerra e le liti: *Il servo di Dio*, dice S. Paolo, *non dee litigare.* I Quacqueri non guerreggiano; ed i primi Cristiani faceano dirimere le liti dagli arbitri. Le guerre e le liti sono la gran cagione corrompitrice della mansuetudine degli uomini. »

rispondere, che nello stato di natura, dove noi siamo in certo modo i magistrati ed i giudici di noi medesimi e di quel che ci appartiene, il diritto di difesa può durar lungo tempo, incominciando da che comincia a manifestarsi il pericolo, e non terminando che quello finito. E questo è il caso de' selvaggi e de' popoli, o liberi o regnanti, fra essi loro. Ma nello stato civile non dura se non quanto siamo nell'articolo di tempo da non poterci far difendere dal pubblico magistrato, a cui, per le leggi fondamentali di ogni imperio, appartiene il diritto di difesa e di vendetta, cui usurpare è contro al diritto. Dunque, trapassato un tale articolo di necessità, il diritto di nostra difesa è nel pubblico governo, e prevenirlo è un delitto. La formola della Costituzione di Federico (lib. I, tit. 8) è, *dum tamen in incontinenti haec faciat*, cioè nell'atto stesso dell'attacco; perchè questi articoli di necessità non possono essere stati ceduti a' magistrati, che non potrebbero prevenirli nè impedirli: son dunque nel naturale diritto di ciascuno, ed in un diritto inalienabile, come quello ch'è il fondamento della vita dell'uomo. « Se l'imperio è creato per l'uomo, e non già l'uomo per l'imperio, dovunque l'imperio non mi può difendere, resta intero l'ingenito diritto di difesa. »

§ XIV. La terza questione è: Contra chi abbiamo noi un tal diritto di difesa? — Rispondo, che il diritto di difesa, venendoci dalla natura, dove non l'abbiamo volontariamente ceduto per maggior sicurtà, com'è nello stato di natura, vale contra ogni uno il quale ci attacca senz'aver alcun diritto di attaccarci; « e se ha qualche diritto di attaccarci, vale un diritto ingenito, meno il diritto di chi ci attacca. Che se noi avremo

perduto quel diritto, come per averlo ipotecato alla salute del corpo politico, o per esser rei capitali, allora il nostro diritto sarà uno men uno, cioè un zero. Dunque se il sovrano ci comanda di marciare alla difesa della patria, o il magistrato ordina » di prendere un reo, o se nello stato di natura l'offeso chiede compensazione all'offesa, non abbiamo alcun diritto di difenderci, « avendolo nel primo caso ceduto, e negli altri due perduto ». Ma se un uomo qualunque ci assale senza diritto, dee militare il nostro. La legge ventesimaquarta *de adulteriis coërcendis* permette al marito o al padre di ammazzare l'adultero trovato *in fragranti crimine*, ancorchè sia un magistrato: « il che significa che la legge costituisce magistrato del magistrato reo di delitto capitale, il marito o il padre di colei che è stata violata all'ombra del governo ». Questo è il diritto perfetto. Ma io nondimeno non vorrei difendermi con ammazzar l'aggressore, se egli fosse o mio padre, o il mio benefattore, o l'intimo mio amico, o tal persona da cui dipende la pubblica salute, « ancorchè fossi certo che essi mi attaccassero senz'alcun diritto ». È detto di sopra che vi debbano esser de' casi in cui ci è permesso di sacrificar la nostra vita. Questi casi non possono esser che due. I. Quando la somma de' nostri diritti diventa infinitamente piccola rispetto alla somma de' diritti degli altri. E questo è il caso del morir per la patria. II. Quando ridonda al genere umano maggior bene dal morire che dal vivere. E così si muore per carità ed amicizia. Si può aggiungere il III. Se ci saremo spogliati del diritto alla vita per conservare il governo della patria, il quale rappresenta una tal somma di diritti, rispetto alla quale il nostro è infinitamente

piccolo. Così « è giusto che io muoja più tosto, che respinger l'ingiuria che mi fa, con la morte del sovrano ».

§ XV. So che il famoso Coccei stima che il lasciarsi ammazzare dall'ingiusto aggressore, per non ammazzarlo, non sia differente da un suicidio. Se la legge di natura, dic'egli, mi comanda di vegliare alla mia vita, come potrei io abbandonarla senza delitto? — Rispondo, che questo comando ha un'eccezione. Non debbo esser disertore della mia vita: in ogni caso, dove si possa difendere senz'ammazzar niuno, è manifesto suicidio. Ma nel caso nel quale uno di necessità dee perire, il precetto di conservarci, considerato in universale, e risguardante tutto il genere, si riduce ad 1 meno 1, cioè zero, siccom'è detto di sopra. Aggiungete, che se vi ha de' casi dove si può giustamente alienar la vita, com'è in una giusta guerra, la vita non ci è stata data a custodire senza niun'eccezione. Il raziocinio dunque di Coccei manca di principio.

§ XVI. La quarta questione sarà questa: È egli lecito respinger con ammazzamento colui il quale non ci vuole già uccidere, ma farci uno sfregio, come darci uno schiaffo, troncarci il naso o un'orecchia, farci uno sfregio sul volto? — Dicono alcuni Naturalisti, che avendo noi il diritto di difendere ogni nostro diritto, non ci è obbligazione a soffrire un'ingiuria qualunque. Dunque possiamo *jure nostro insito* respingerla; e dove non sia altro modo di evitarla, uccidere l'aggressore. Ma qui sono due cose estreme e certe, tra le quali si vuol trovare una mezza proporzionale. Una è, che a noi compete il diritto di respingere ogni ingiuria che si tenta di fare: l'altra, che è manifesta iniquità il torre altrui la vita per ogni

anche picciolissima ingiuria. Chi può disconvenire? Qual dunque sarà la mezza proporzionale che debba servir di regola alla difesa? Stimo adunque essere la quantità dell' offesa composta di quella che ci si fa o ci si vuol fare, e di quella che da questa segue necessariamente. Or nel caso nostro, dove non è tale insulto che ne può verisimilmente seguir la morte, l'ammazzar l'invasore è oltrepassare questa regola di natural proporzione.

§ XVII. Si dice da alcuni Casisti: *Che l'onore s'agguaglia alla vita, e la sua perdita alla morte.* — Rispondo, che l'onore che s'agguaglia alla vita, come principal sostegno della vita, è quello ch'è figlio della virtù sociale, non del vizio. Ora un insulto non che ci possa toglier la virtù sociale, ma la ci accresce, dove si soffra pazientemente. E quello che si chiama onore da' più, è posteriore alla natura, ed è figlio di certe vane fantasie. — Perchè dunque, dicono, l'ordinanze militari animano il duello? — Tutt'i savj principi condannano alla morte i duellanti; dunque l'ordinanze militari, figlie della Cavalleria, figlia de' tempi barbari, quando l'uomo si apprezzava per le bravate, contraddicono alle leggi. È la virtù, è il valor vero che dee distinguere un soldato, non l'idee de' puntigli. Voi non troverete questi puntigli nella milizia greca e romana de' tempi savj: « anzi essi li gastigavano, come quelli che tendono a corrompere la disciplina e l'ubbidienza militare » (*).

§ XVIII. Farei nondimeno un'eccezione alla regola superiore, ed è, se la persona ch'è per ricevere uno sfregio, sia il sostegno del corpo civile. Perchè se una tale offesa fosse per degradarne

(*) « Turrena ebbe a combattere spesso con questi puntigli. La milizia francese, per altro sempre piena di fuoco di onore, ha sofferto sempre moltissimo per questa cagione. »

l'autorità, donde potesse seguire l'indebolimento delle leggi, e lo scompiglio ed una rovina della nazione, sarebbe di sua natura un'offesa capitale, e con ciò degna di morte. E nondimeno i savj principi ed umani vogliono calcolare se fosse meglio e giovasse più a conservare la loro maestà, la clemenza, che il rigore, siccome in fatti in molti casi giova certamente moltissimo. E ne' casi di rigore sia sempre meglio adoperar la forza delle leggi e de' magistrati, che la propria. Il fratello di Giovanni II re di Portogallo avea congiurato contro la vita del Re più d'una volta. Alla fine il Re chiamatolo a corte, e ritiratosi con lui in un gabinetto, *Fratello*, gli disse, *che merita un ribello?* — *La più atroce morte*, disse quegli. — *Mori dunque*, dice il Re, ficcandogli il pugnale nel cuore. — Ci è nessuno tanto stolto o feroce che approvasse un tal fatto? Gli convenne far de' miracoli di giustizia e d'umanità per cancellar questa macchia nel cospetto de' Portoghesi.

§ XIX. Finalmente si chiede: È egli lecito e permesso per la legge di natura domandar soddisfazione dell'offesa ricevuta? — E che sia lecito, è manifesto da questo, che ogn'ingiuria ed offesa è congiunta coll'obbligazione di soddisfare. Se dunque altri è obbligato, io ho il diritto a domandarla. La controversia potrebbe solamente cadere sul come e sul quanto. Rispetto al quanto, si vuole, in ogni modo che si può, rimetter l'offeso nel pristino stato de' suoi diritti. Dico in ogni modo che si può, perchè vi ha di certe offese ch'è impossibile di rifare; offese perciò da far tremare un uomo che ami di esser giusto; come se altri ci abbia cavato un occhio, o troncato un membro. In queste si vuole studiare a trovare il compenso il più prossimo possibile e il più egua-

le: caso difficile, e per questo terribile. Rispetto al come, nell'imperio civile si dee lasciare a' magistrati, a cui si è dato il jus di vendetta; e nello stato naturale, benchè noi siamo i magistrati di noi medesimi, non credo tuttavolta di poter essere giusti giudici nella causa nostra. Mi par crudelissima la legge degli Etiopi, i quali consegnano il reo di delitto capitale in mano alla parte offesa, affinchè si vendichi a suo piacere (*). E di qui mi sembra di potersi dedurre che la legge degli Arbitri nello stato di natura sia una legge manifestamente discendente dalla legge del mondo, siccome Obbes medesimo l'ha riconosciuto. Perchè se *male judicat omnis corruptus judex*, vi può esser uomo più corrotto nella ragione, quanto un ch'è sdegnato?

§ XX. Ma torniamo al nostro proposito. Ogni offesa o danno che si faccia all'altrui vita, o membri, o istrumenti di vita, offende l'ordine e la legge di natura, sia che si faccia con animo di far male (il che è scelleraggine), sia per ischerzo, o lascivia. E di qui è che per un'azione della legge Cornelia anche i delitti che si commettono per giuoco, sono dalle leggi romane puniti; perchè i giuochi e gli scherzi vogliono esser di uomini, non di cani arrabbiati, siccome ho delle volte veduto da alcuni farsi, che per una strana amorevolezza si mordono fieramente, si batton, si rompon le membra; e talora per uno inumano sollazzo si cagionano di certe subitanee paure da convellere le persone credule e timide,

(*) È il caso di tutt'i popoli selvaggi e barbari. Le leggi de' secoli barbari, raccolte da Lindebrogio, tutte accordano il duello, avanzo di barbarie. I Tedeschi, dice Patercolo, venuti in Roma, stupivano nel vedere i tribunali. *Altri*, dicevano essi, *che noi, hanno a vendicare i torti fattici?* È la sola legge delle bestie. L'uomo non avrebbe niente di più?

e da istupidirle; i quali son modi non solo sconci, ma iniqui. Al che si vuole aggiungere, che gli oltraggi medesimi fatti al corpo per giovare all'altrui fortuna, sono dalle medesime leggi gastigati. Per un rescritto di Adriano vengon puniti di morte, se alcuno si lasci castrare, il chirurgo, il mandante, e la persona medesima castrata. Ma queste leggi troppo serie non sono più oggigiorno alla moda. Vi ha dunque delle mode che guastano la natura.

§ XXI. Si può domandare: Se un chirurgo o medico ammazza o mutila per voler guarire, o un educatore per voler gastigare il suo allievo, se abbiano ad esser trattati come rei. — E rispondo che sì, se il male che si fa altrui nasce da imperizia dell'uffizio, come nel chirurgo; o da non naturale esacerbamento di passione, come in certi educatori « i quali credono che si facciano de' grandi uomini a forza di bastonate »; perchè l'ignoranza nel mestiere è di sua natura rea, e le passioni esacerbate meritano gastigo, dove vengono ad offendere gli altrui diritti (*). E sono certamente da esser ripresi, come cagioni di grandissimi mali, quegli educatori di ragazzi, i quali non sanno educare che coll'assiderare la tenera natura per soverchio incuter timore, o col guastar la sanità e 'l cerebro con certi tormenti da schiavi. È il vero che niun uomo vive a regola senza un po' di timore che freni la soverchia elasticità della natura; ma questo vuol esser sempre stemperato in una gran massa di benevolenza e di gentilezza, perchè non faccia degli stupidi, de' furbi, de'

(*) « Il bastone e la correggia non fa gran male ad uno adulto: pei ragazzi fa per appunto quel che il gelo alle tenere piante, per cui s'assiderano, appassiscono, ed il sapore diventa amaro e strano alla natura. »

fieri; » delitto tanto più orribile, quanto che infetta tutta la repubblica ».

§ XXII. Non si vuol mettere a calcoli i soli mali che si fanno con agire contra gli altrui diritti, ma quelli altresì i quali nascono da negligenza di dovere. In questo censo son da porre principalmente le mancanze nell' educazione. Vi ha tre generi di educazione: domestica, civile, religiosa. Se dunque per negligenza degli educatori domestici vengasi a far del male agli allievi: se per mancanza di buone leggi, o di severa e pronta esecuzione delle buone, crescano i vizj, i delitti e i danni pubblici: se questo medesimo avvenga per mancanza di catechismo religioso, o per essere mal fatto; è fuori d'ogni dubbio che son rei tutti coloro che ne son cagione per negligenza. Quando vengono offesi gli altrui diritti, non vi è differenza tra il fare il male, e non fare il dovere a cui si è obbligato per patto o per natura. Ei mi sembra un problema difficile a sciogliersi: se ad un popolo faccian più male i principi crudeli, o i trascurati e soverchio condiscendenti; e se avessi a rispondere, preponderei al secondo. Perchè i primi pel soverchio rigore arrestano più tosto nel totale, che incitino le viziosità; ed i secondi lasciano tutta la forza alle molle degli scellerati. Sotto un tiranno non vi è che un tiranno; sotto un principe molle e negligente, infiniti. Roma non vide che un tiranno, regnante Tiberio, ed infiniti sotto Claudio.

§ XXIII. « Riguardo al punto di non fare il dovere, ei si voglion distinguere due gradi nel corpo civile: l'uno è quello della natura, l'altro dello stato civile. Ei non si vuol lasciar crescere e viver gli uomini come bestie; perchè per questo appunto sono ordinate le famiglie, gli ordini,

il governo; e non si vuol lasciar la famiglia o la repubblica restare indietro del punto relativo di sapere, di arti, di conoscenze, che richieggono o le famiglie o gli Stati che ci circondano. Quando tutte le altre famiglie, tutti gli altri Stati che ci son d'intorno, studiano meglio i loro interessi, e le scienze e l'arti che a questi conducono, che non si facea ne' secoli precedenti; quel padre e quella Corte che continuasse ancora ne' metodi vecchi, sarebbe cagione che la famiglia o lo Stato rimanesse in dietro, ed a lungo andare venisse a soggettarsi a quelle famiglie o a quegli Stati che loro erano eguali ed anche inferiori. Questo sarebbe danneggiarli per negligenza di cura, e perciò iniquo. E certamente sarebbe iniquissimo un decreto, come quello che si dice aver fatto gli Ateniesi per gli Efesj, repubblica tributaria, *liceat insanire;* perchè appunto il dovere di chi presiede ad una comunità, è di vedere che non ammattiscano. »

§ XXIV. Le ingiurie e gli oltraggi, che si fanno all'altrui corpo, son senza dubbio mali e delitti: ma maggior male ancora è il guastar la ragione o il cuore di chicchessia. Perchè guastando la ragione con delle false idee, con de' sofismi, con delle imposture, si viene a danneggiare la prima regola della vita, il primo seme dell'umanità, onde poi nasce ampio ricolto di mali. E corrompendo il cuore con de' falsi appetiti, e per mettervi delle false passioni e degli abiti malvagi, viene l'uomo di botto ad esser precipitato in mille disastri, donde non è facile di riaversi. È una malvagità scelleratissima il farlo per far male, siccome leggesi aver fatto Dionigi di Siracusa col figlio di Dione; ma non è men delitto dove si faccia per tralasciare il suo do-

vere. E perciò avevasi il torto Mizione negli *Adelfi* di Terenzio, il quale scusava la guasta vita di suo nipote con dire che se egli facea del male, il faceva a sue spese, non a quelle del fratello Demea. Perchè il caso non era solo dello spendere stoltamente, ma del corrompere il costume, sorgente perenne di tutto il resto de' mali, che non è poi facile il riturare. L'educazione Mizionea fece un mostro Caligola, « e ne continova tuttavia a fare ne' secoli di lusso e Pirronici ».

§ XXV. Uno de' gran beni per cui gli uomini sussistono nella società degli altri uomini, è, com'è già detto, la stima. Di tutti gli animali il solo uomo è riflessivo; e di qui nasce ch'egli solo ami di essere stimato (*). Chiunque ci nasce ha un diritto ad essere stimato per quel che ci nasce. Dunque ogni nostro fatto, ogni parola, segno, gesto, indiritto a fare altrui credere che noi l'abbiamo da men che uomo, è un'offesa al diritto di natura, ed offesa pungentissima per ogni uomo che ha sensibilità, la quale non manca mai di generar ire, odj, contese, sangue. Ma se un uomo avrà bastantemente dimostrato avere delle virtù d'ingegno o di cuore, o possedere dell'arti meccaniche in un grado rilevato, ha un diritto acquistato alla fama; e volerglielo torre, sia con ingiurie, sia con calunnie, è così, e più, come spogliarlo de' suoi beni: cosa scellerata, e tanto più scellerata, quanto è più durevole l'ingiuria, siccome son quelle che si fanno con de' monumenti o delle scritture. Si aggiunga qui, che l'attaccar la fama e l'onore altrui da dietro, è riputata da ogni savio cosa vile, bassa ed indegna degli animi

(*) « Vi sono tuttavolta certe bestie che anche esse par che prendano piacere alle carezze, a' premj ed a certi segni di stima. »

generosi. Gli eroi di Omero non parlano mai l'uno dell'altro, benchè nemici, che con istima e lode. Il divino Ettore, dice Achille: il generoso e divino Achille, diceva Ettore. Omero capiva l'indole della virtù eroica. Ma il piacere delle donnicciuole e di tutt'i deboli cervelli, siccome animali di picciol cuore e di minor senno, è di lacerarsi da dietro l'un l'altro crudelissimamente (*).

§ XXVI. Le calunnie dunque son sempre delitti gravi e capitali, ed indegni d'un uomo magnanimo e savio. Perchè dunque piacciono esse tanto agli uomini di lettere ed a' controversisti? Questo svergogna la repubblica letteraria, e reca la letteratura e le scienze in odio agli uomini giusti ed onesti: male antico, e tanto più abbominevole, quanto più vecchio. Le sette de' filosofi greci pare che non sapessero disputare, che calunniando l'una l'altra. Erano adunque tutte Ciniche. Le sette degli Scolastici fecero il medesimo, e con maggiore acerbità, come quelli che vi mischiarono della religione. I Peripatetici ed i Cartesiani, i Neutoniani, i Leibniziani furono, e sono tuttavia invasati dall'istesso furore, corrotti dalla medesima passione, sporcati dalla medesima inurbanità. Non si verrà mai dunque a

(*) « Tutti gli scrittori de' costumi chinesi convengono che questo vizio è quivi il minimo possibile. Si vede in tutta quella nazione mollissima serietà, grande urbanità, finissima gentilezza, ma senza gran caricatura. Credo che sia, perchè la nazione è una grande scuola, il sovrano il primo maestro, e tutt'i magistrati sottomaestri. La palmata, a curar le male creanze, dal sovrano fino all'ultimo mandarino, è in mano di tutti e sempre. Ma noi abbiamo qui delle pubbliche scuole di satire e di male creanze, stabilite da antichissimi tempi in tutta Europa, e sono i teatri comici. Si possono da un uomo serio leggere le comedie di Aristofane senza disdegno? Queste comedie son oggi le delizie di quasi tutte le nazioni europee. Io non ho mai letto che gli Ebrei avessero teatri, nè comici, nè tragici. Quelle che noi altri Italiani chiamiamo *burle* e *burlette*, son altro che postriboli? »

dir le sue ragioni con ragione? V'ha delle leggi che condannano il calunniatore anche in una causa giusta. Se io fossi giudice, vorrei essere di questo sentimento. Ricordiamoci però, che ogni disputante è un uomo, ed ogni uomo è prima animale e poi razionale.

§ XXVII. Si chiede (strana domanda!): È egli permesso calunniare altrui per amor di Dio? — È caso definito per empio ne' testi della filosofia cristiana. *Ha egli Dio* (dice il Profeta) *bisogno della vostra menzogna? ha bisogno che voi inganniate altri per l'amor suo?* (*) I Pagani calunniarono i primi Cristiani; i Cristiani rimostrarono che una tal calunnia feriva: I. le leggi medesime pagane: II. ch'era opposta a' principj di Morale de' loro più stimati filosofi: III. che desolava la legge di natura, fondamento delle civili: IV. che chi non può sostenere la sua causa che con calunnie, si dichiara da sè stesso avere il torto: V. che ancorchè in ogni caso la calunnia distrugga la ragione della causa, in materia di religione mostra che chi calunnia è un impostore. — Ma si è ognuno tra noi attenuto a sì giuste massime? La calunnia nasce o da ignoranza, o da animo di screditare la parte avversa. La prima, scoverta, confonde il calunniatore e mette in pericolo anche la verità. La seconda, come viene a risapersi, mette il calunniatore e la causa, quello nel numero degli scellerati che si vogliono fuggire, questa delle cose odiose e terribili.

§ XXVIII. Si domanda ancora: È egli lecito rivelare gli altrui vizj e delitti occulti, ma veri? — Al che si vuol rispondere, che se il rivelarli serve alla conservazione de' nostri diritti e di quelli de-

(*) *Numquid indiget Deus vestro mendacio, ut loquamini dolos pro illo?* Job XIII, 7.

gli altri, quando ciò non si possa ottenere altrimenti, è servirci del nostro diritto. Così io posso discoprire la tua frode, ancorchè occulta, se importa a conservare il patto e 'l contratto: posso accusar l'adultero occulto che mi offende: posso deferire l'iniquo cittadino, ec. Ma se questo discoprimento non serve a me, nè ad altri, è malignità, è picciolezza, è bassezza di cuore. Dove si vuol considerare primamente, che niun uomo è che viva senza vizj; e poi, che vi son certi peccati i quali nascono più da ignoranza e debolezza di natura, che da malignità di animo; ne' quali perciò si vuol essere riserbato e compassionevole col nostro fratello. È dunque un zelo maligno quello di coloro che si sollazzano nelle conversazioni di queste sorte di narrazioni, ancorchè essi si studino di coprirsi col mantello del ben pubblico.

§ XXIX. Non so poi, perchè si è posto in questione: se è lecito di parlar male di coloro che fanno aperta e pubblica professione di malvagità, scelleraggine, empietà. Perchè io stimo che ciò, anzi d'essere viziosità, sia parte della probità di ogni uomo. La virtù che solo può meritar pregio tra gli uomini, è la disposizione e propensione a far loro del bene, e per cagion di tale amore essere loro utile. Or questa disposizione siccome è diametralmente contraria a quella di lor nuocere, niun uomo potrebbe essere umano e virtuoso, senza che si trovasse in una opposizione di cuore ad uno scellerato. E siccome la virtuosa disposizione tende ad approvare e lodare tutto quel ch'è virtù; così per la stessa forza è portata ad opporsi in ogni modo al vizio; ed uno di questi modi è l'avversione di colui che fa pubblica pompa d'improbità. Qual diritto può avere un pubblico

scellerato di essere rimirato con altri occhi che con quelli d'orrore, e trattato con altri modi che con quelli con cui egli tratta il genere umano? Sarebbe anche un'ingiustizia, se un uomo riguardasse Tiberio, Caligola, Nerone, Domiziano con quell'istessa bontà con cui si vuol guardare Tito, M. Antonino, Trajano, e ne parlasse della medesima maniera. Io ho per complice ognuno che stima e loda i malvagi, ed in certi casi anche chi li compatisce, o si studia di coprirli. Egli è anche richiesto dal diritto pubblico che ciò si faccia; perchè la modestia de' buoni in questi casi lascia crescerli, e ruina la giustizia e il costume.

§ XXX. Chiedesi ancora: Se si può offendere altrui nella stima col solo pensar male di lui. — Rispondo primamente, che chi pensa male d'altri senz'altrimenti spiegarsi, nuoce più a sè che ad altri; perchè quel pensar male è argomento di malvagia natura, e consuma sè stesso:

> L'invidia, figlinol mio, sè stessa macera,
> E si dilegua com'agnel per fascino.

Adunque è un'ingiustizia contra sè medesimo. Appresso dico, che se i fatti e viziosi e scellerati degli altri son tali de' quali io posso affatto dubitare, i giudizj che io non ne formo fra me, son necessarj, non liberi; poichè, poste le idee o le forme delle cose, non può l'intelletto non vederne i rapporti. E questo è quel che dicono i filosofi, che *l'intelletto è potenza passiva e necessaria.* Potrebbe, chi vede un uomo ed un cavallo, non giudicare che sieno esseri differenti? Se io veggo rubare, non è possibile ch'io non giudichi ladro chi ruba; e se veggo uno piangere all'altrui calamità, muoversi, stender la mano, dar la borsa, potrei non giudicare che sia un uom dabbene

e misericordioso? Ma se quelle immagini son fantastiche e dubbie, figlie dell'invidia, del rancore, dell'ira e dell'odio, della superbia, del disprezzo, delle false opinioni e de' falsi sistemi che ho in testa, di certi ridicoli errori e plebei, ec., ed i miei giudizj volontarie congetture e ghiribizzi; ripugnano sicuramente con la santità della legge di natura, come tutte le passioni false ed inique; raffreddano l'amicizia che debb'essere fra gli uomini, e gettano de' semi di gran male. Mai non s'annebbia nel nostro animo l'altrui stima, che non produca dell'abborrimento, e quindi dell'odio dichiarato.

§ XXXI. È una quistione antica, e che può servire alla buona morale: Perchè niente si ascolta o legge con tanto piacere, quanto una satira d'una persona distinta? e perchè la satira de' miserabili ed ignoti, nè distinti per alcuna dote o fortuna, genera nausea ed indignazione? — Rispondo, che all'uomo niun'idea è più svisceratamente cara, che quella d'egualità; dond'è che veder chi il preme, sia colle doti naturali, sia coll'arti, sia colla fortuna, ridotto al piano, « gli riesce un manicheretto saporosissimo. Tal è l'uomo che sbuccia dalla natura ». Or la satira ci sembra che abbassi l'alto, e cel renda o eguale o di sotto; e questa idea cacciando via la prima che dispiacea, ci fa piacere. Per la stessa ragione, non avendo noi motivo di temere d'essere oppressi da un meschino ed abbietto, « siamo verso colui naturalmente placidi e compassionevoli » (*); ond'è che

(*) « Questo detto del re d'Argo in Eschilo, Supplici, v. 498:

Τοῖς ἥσσοσιν γάρ πᾶς τις εὐνοίας φέρει,

. . . . . mente nutre benevola
Con chi è in bassa fortuna ogni mortale,

è la storia del genere umano. »

la satira non può che nojarci e moverci a sdegno, siccome ingiuria fatta alla comune natura che risalta su di noi. Il principio è, che ogni uomo ha paura di chi gli è di sopra, come chi si vedesse sul capo aggirare una mole da poterlo schiacciare. Ogni paura è dolore; ed il cessar d'ogni dolore è piacere. Vi è nondimeno una regola per chi è per ingegno o per coraggio, o per posto o per ricchezze al di sopra degli altri, da non esser temuto che il minimo possibile; ed è quella d'impiegare la sua superiorità a sollevare quei che son di sotto È certo che se dieci uomini sono in un piano di una profonda buca, ed uno, sia per sua virtù, sia per fortuna, venga ad uscir su all'aperto, sarà invidiato dagli altri, e forse anche temuto non gli opprima laggiù. Ma se egli s'ingegnerà di trarneli, e si sforzerà di soccorrerli quanto sa e può, tutti allora i nove il guarderanno come loro benefattore e salvatore; e sarà invidiato e odiato come nemico, se, poco curandosi de' suoi socj, rivolterà loro le spalle, continuando tuttavia a distaccarsi.

§ XXXII. Vi è un altro male che si può fare altrui con le parole, o con quei segni che equivalgono alle parole; ed è quello di aggirarlo, gabbarlo, ingannarlo. Questo per due ragioni è dalla legge di natura vietato: I. Perchè ogni uomo aggirato viene ad esser trattato da men che uomo, contra l'ingenito diritto di tutti. « Si sente subito, a men che non si sia stupido, l'inegualità che vuol porre tra sè e l'altro chiunque si studia d'aggirare e gabbare. » II. Perchè s'offendono i diritti acquistati pe' patti. Hanno le parole il valore per pubblici patti espressi o taciti, non altramente che le monete per la legge sovrana: chi dunque se ne serve per aggirare altrui, è reo di aver vio-

lati i patti pubblici. « È un ladro chi spende un zecchino per una dobbla da quattro con uno ignorante; nè è meno ladro il mentitore che spende il sì pel no, il no pel sì, e tanto più, quanto che non sempre se gli può restituire la falsa moneta. »

§ XXXIII. E di qui seguono le conseguenze come appresso: I. In tutt'i discorsi familiari, ne' contratti, ne' patti, nelle dimande e risposte socievoli, in quelle fatte a chi ha diritto di domandarci, come magistrati, padri, educatori, ec., non si vuol dare alle parole che il senso attaccatovi nel paese dove ciò si fa. Il darne altri è primamente un torto che si fa a' patti comuni; e secondariamente un inganno ed una oppressione dell'umanità; finalmente è un'ingiustizia, se ne segue alcuno errore pregiudizievole. II. Che il mentire è contra i medesimi patti, contra i diritti stretti di colui a cui si mentisce, e perciò ripugnante alla legge di natura. Intendesi per menzogna quell'altrimenti sentire nell'animo, ed altrimenti dare altrui ad intendere per ingannarlo e trarlo nella trappola per qualsivoglia interesse. La menzogna non differisce da quel che i Latini chiamano *dolum malum*. Labeone, nella legge prima *de dolo malo*, definisce il dolo malo, *omnem calliditatem, fallaciam, machinationem, ad circumveniendum, fallendum, decipiendum adhibitam.* Dunque gli stratagemmi son bugie e doli mali, dove altri ha diritto di non essere aggirato, nè l'ha per qualche suo delitto, come in una guerra ingiusta, perduto.

§ XXXIV. La terza conseguenza è, che ad ogni uomo è lecito il dissimulare, cioè il tacere, quando non è obbligato nè per diritti innati degli altri, nè per patti socievoli, nè pel diritto di soccorso, nè per patti privati, a manifestare il vero; per-

chè è, secondo noi, una massima e principio di Diceosina, che essendo ogni obbligazione relativa al diritto, non vi può essere obbligazione nessuna dove non vi ha diritto. In queste circostanze il tacere tanto è lontano di esser vizio, che anzi non è altro la virtù della taciturnità, lodata e raccomandata da tutt'i savj, e fino da Dio. Salomone ne' Proverbj: *Cor stulti in ore ejus: os autem sapientis in corde.*

§ XXXV. La quarta, ch'è un delitto o contra la giustizia, o contra i diritti di reciproco soccorso, il tacere dove altri ha diritto che noi parliamo. Così ne' contratti di compra e vendita, o in tutte le permute, ne' contratti di nozze, ec., si è obbligato di dir nettamente tutto quel che può essere pregiudizievole a' contraenti: al giudice che domanda, si vuole dal reo o dal testimonio rispondere con sincerità; perchè questo portano ed i patti socievoli e le obbligazioni nascenti dal delitto: a chi è nel pericolo, se voi non parlate, e non parlate aperto; perchè questo è un diritto di tutto il genere umano, e si è venuto a stringere anche più e rinforzare pei patti sociali ne' corpi politici. Brevemente, ogni caso, dove il tacere offende la giustizia o la carità, è un delitto. Si ricordi intanto che ne' doveri di reciproco soccorso è sempre vera la massima di Seneca: *Succurram perituro, sed ita ut ipse non peream.* Ma se ho perduto il diritto per delitto, il tacere, come i rei, è nuovo delitto; o per patto, come le sentinelle, il tacere è un tradimento. « Parlerò, dicesi, e morrò? — Parlerai, e morrai. Qual dubbio? La legge dell'universo, vuol che le parti servano al tutto, e non sacrifica il tutto alle parti. »

§ XXXVI. Non mi è ignoto che molti Forensi e Casisti stimano non solo di potere il reo con

tutta la giustizia tacere, ma anche negare: ma so ancora che non sono i Forensi nè i Casisti la legge che dee regolar le coscienze. La ragione di questa sentenza, tendente a render impuniti i delitti occulti, è la più stolta che si possa fingere. Un reo occulto, dicon essi, ritiene il diritto alla sua vita, alla sua fama, a' suoi beni. — Si può dir cosa più falsa? Se ritien quei diritti, non è reo; perchè chi non perde il diritto che offende in altri, chi non è taglione, o offende con diritto, o vi ha de' diritti contrarj; ed in ambidue i casi non vi ha più giustizia. Io e tu abbiamo ricevuto in dono dal sovrano due mostre d'oro; io annichilo la tua; domando: La mia resta mia? Se resta, non vi ha diritti, non giustizia, non legge. A che ci lambicchiam adunque il cervello a parlar di Morale? E se non resta, io non ho più diritto a difenderla contra il giudice che vuol restituirla all'offeso. Questa ragione è comune a tutt'i diritti. Se tu hai ucciso a sangue freddo ed a torto, sei reo di morte *ipso facto;* e questo significa che non hai più diritto alla vita. E se un Forense mi dice che l'hai, mi dice che tu non hai ucciso a torto, o che non ci è giustizia naturale. Questo Casista adunque o distrugge l'ipotesi e non intende la ragione, o è un Epicureo che fa nascere la giustizia dalla privata utilità. I filosofi greci erano dunque migliori moralisti nel nostro caso. Socrate dice che un reo non solo non può tacere nè negare, ma si dee presentare da sè medesimo, anche non richiesto; perchè chi è debitore dee pagare anche *non excusso.*

§ XXXVII. Gran questione è stata, ed è tuttavia: Se è lecito mentire dove si tratti di giovare, non di offendere nessuno nè ne' diritti privati, nè ne' pubblici, che alcuni han detto più

tosto *falsiloquj* che *menzogne*. Queste menzogne chiamansi *officiose* da' Teologi. Puffendorf con molti altri le stiman lecite: S. Agostino le reputa viziose e da non trovarsi ne' *perfetti* (1). Platone nel terzo della Repubblica concede il poter mentire officiosamente agli uffiziali di milizia, a' magistrati del popolo, a' medici; e ciò siccome rimedio pel ben pubblico, dove non sia altro modo da farlo. Ma anche i padri e le madri delle volte mentiscono a' fanciulli pel loro bene:

> Così all'egro fanciul porgiamo aspersi
> Di soave licor gli orli del vaso:
> Succhi amari, ingannato, intanto ei beve,
> E dall'inganno suo vita riceve.

L'ingannare un altro, dicono, è un torto che gli si fa: il giovargli è un beneficio. Quando pugnano le obbligazioni e i diritti, il più piccolo dee cedere al più grande, cioè il più piccolo non è diritto; dunque la risposta alla presente questione dipende dal vedere da qual parte è il maggior diritto. Io non credo che il mentire sia mai lecito, da convenire al perfetto savio e virtuoso: e tuttavolta quando non vi fosse offesa nessuna de' diritti de' privati o del pubblico, nè del rispetto che si dee alla Divinità, niun pericolo di cattive conseguenze, salvar a questo modo la vita, l'onor di un uomo o d'una famiglia, un grande scandalo, o la quiete della patria, mi parrebbe peccato meritevole di compassione e perdono (2), e

(1) Vedi i suoi Commentarj sul Salmo V, verso 6: *Perdes omnes qui loquuntur mendacium*: dove le chiama *parvas culpas*.

(2) *Culpa venialis* detta da' Teologi. « Si nota qui che il *veniale* e *veniabile* degli scrittori del terzo e quarto secolo non è il *veniale* di quelli che si chiamano Scolastici. La parola *venia*, dond'è *veniale* e *veniabile*, è tolta di peso dal greco εὔνοια, *benevolenza*, *placidezza di cuore*, *condiscendenza*, *guardar altri con occhio amorevole*. Rispetto alla legge la parola *venia* usasi da' Latini del buon secolo per ἐξουσία, *permissione*; ed il *veniabile* e *veniale* per quel ch'è degno d'esser permesso. »

magnanima menzogna, come Tasso chiama quella di Sofronia. Beati coloro che possono far del bene senza la minima macchia di difetto; io animale ignorante e debole come potrei pretenderlo senza temerità? Nell'opera di Dio, ch'è questo mondo, v'ha de' mali che servono a rilevarne la bellezza, dice S. Agostino. Sarebbe possibile che non vi fossero de' difetti nell'opere le più lodevoli degli uomini? Cecrope si credette di non poter salvare Atene, che con una menzogna *di fatto*, cioè mascherandosi da vil fantaccino. È la debolezza dell'uomo che ha inventati gli stratagemmi nelle cause giuste. Ogni nazione ha bisogno d'un *Jumbo*, *Mumbo*; ed i più savj legislatori loro n'han dato molti senza temere di esser malvagi. Se gli aboliamo per troppo amore di sincerità, ridurremo gli uomini un'altra volta selvaggi. Io non amo un bilingue, un uomo finto, il quale scalda e raffredda col medesimo fiato, come l'uomo d'Esopo: ho per infame ogni bugiardo; ma mi fan compassione la debolezza « e le *colpe veniali*, delle quali credo esser detto *septies in die cadit justus* ».

§ XXXVIII. Del resto si vuol guardare dall'interporre giuramento nessuno con qualunque sorta di menzogna anche scherzevole; perchè non si vuol frammischiare un'offesa de' diritti di Dio fra le nostre debolezze. Si dirà: Non avendo Dio bisogno della creatura, ogni obbligazione a serbare i suoi diritti dee servire alla felicità delle creature. Se non serve, quell'obbligazione non ha fine; e se nuoce, ha un fine opposto al vero. Si può spergiurare dunque quando si tratta di giovare. — È un raziocinio falso. I. L'uomo non può sciogliere la dipendenza che ha colla Cagion prima; dunque l'obbligazioni verso Dio sono assolute, non relative. II. Nuoce più alla felicità del-

l'uomo un solo spergiuro che giovi, che cento sincere confessioni che fan male; perchè lo spergiuro scioglie il vincolo della religione, e con ciò della società, della fede pubblica, delle leggi. Giovi nel presente bisogno o al privato o alla nazione, quando è sciolto il vincolo della fede pubblica, nuocerà a tutta la nazione per tutti i casi e in tutto il tempo: dunque l'utile è come uno, il male indefinito; e questo in buon calcolo significa che nuoce.

CAPITOLO X.

De' diritti che nascono dal dominio; e prima: Degli acquisti originarj.

§ I. Tutt'i nostri diritti o nascono con esso noi, o si acquistano per fatti legittimi, o vengonci per patti. È detto di sopra qual giustizia si debba a' diritti innati: diremo ora della giustizia che vuol governare i diritti acquistati per fatti legittimi. Un fatto dicesi legittimo, se è di nostro diritto il farlo, e se si fa senza offendere il diritto di nessuno. « Dove si opera senza diritto, come la cagione è zero in morale, così l'effetto è zero in diritto: e se si opera contro al diritto altrui, l'azione è un delitto; e l'effetto, un'obbligazione a rifare il mal fatto. Donde segue che le violenze, gl'inganni non possono giammai produrre diritto alcuno, nè può il tempo prescriverle; perchè il tempo non prescrive mai nè il falso nè l'iniquo, non potendo annientare il regolo eterno ed immutabile del vero e del giusto. »

§ II. I diritti acquistati per fatti, quasi tutti riduconsi al dominio. Per intendere la natura e

la giustizia de' dominj, premetteremo qui tre definizioni di voci e frasi usitate in questa materia, e tre teoremi per istabilire il fondamento del diritto degli acquisti. Le definizioni sono: 1. Le cose delle quali ognuno ha diritto innato di usare, e niuno da impedire un altro uomo dal servirsene, diconsi in *comunione universale* (1). Tal è tuttavia l'aria, il mare aperto, e la terra medesima quanto a certi usi. 2. Se il diritto di servirsi di qualche cosa conviene ad una sola porzione di uomini, quella cosa si dice essere in *comunione particolare*. Tali erano le terre presso a molti popoli antichi, e sono ora tra' barbari, divise per tribù, non per famiglia; e tali sono tuttavia tra noi molti fondi di università, o terre dette *demaniali*, cioè di tutto il popolo (2). 3. Finalmente se il diritto di servirsi d'una tal cosa col diritto di respignere ogni altro che volesse usarla, convenga ad una sola persona, chiamerassi *JUS PRIVATUM*, *proprietà* e *dominio*. Dunque la *comunione particolare* è una divisione dell'*universale*; e la *proprietà*, della *particolare*.

§ III. I teoremi sono come segue: 1. Ogni uomo nasce col diritto di servirsi di tutto quel che può conferire alla sua conservazione e felicità, cioè al minimo de' mali (3). Prima, perchè se non nasce con questo diritto, segue che non nasca col diritto a vivere ed a respignere il non necessario dolore, e che Dio padrone del mondo ci faccia

(1) Questa comunione dicesi *primitiva*; perchè la terra fu rispetto a' primi uomini quel ch'è oggi l'aria, Δημήτηρ, *madre* comune. Vedi Platone nel Cratilo.

(2) Δῆμος è *popolo*, e δημόσιος, *pubblico demaniale*. Ma nelle nostre Costituzioni le *cose demaniali sono* RES DOMINICÆ, i beni della Corte, che i Francesi dicono *domaine*, DEMANIO. « Ed è perchè il governo è di jus pubblico, e il debbono essere tutte le cose addette a sostenerlo. »

(3) E intendesi *jure*, non *facto*; di che poi si dirà.

nascere, senza intanto volere che viviamo e che ci studiamo di esser felici; conseguenza che distrugge il principio. Secondo, se niun nasce con un tal diritto, la terra originalmente non è di nessuno degli uomini; e questo significa, ch'è d'ognuno che n'abbia bisogno, o possa servirsene. Dunque questo teorema si prova col negarlo.

§ IV. Donde segue il secondo, che niun uomo possa legittimamente impedire all'altro uomo l'uso dell'antecedente diritto; perchè se può impedirlo, segue che l'altro non ha diritto; non potendo consistere insieme in me diritto, in te non obbligazione: e questo è contra l'ipotesi.

§ V. Il terzo teorema è, che ad ogni uomo è permesso per la legge di natura acquistare delle proprietà, o sia de' dominj singolari. Perchè se ogni uomo ha un innato diritto di vivere, dee anche avere un innato diritto di servirsi di tutto quello, senza l'uso del che non si può vivere, essendo questi due diritti essenzialmente connessi. Ma ogni uomo ha diritto di vivere ogni giorno, ogni anno, e quanto dura la sua vita; dunque ogni uomo ha diritto di servirsi ogni giorno, ogni anno, e quanto vive, di quel ch'è necessario a vivere. E perciò se si ha presa una porzione del comune quanto basti alla sua vita e felicità, e l'usa per sussistere ed essere col minimo de' mali, ha così diritto di servirsene quanto vive, come ha diritto di vivere. Or egli non potrebbe servirsene, dove altri avesse il diritto di torgliela, o d'impedirgliene l'uso; dunque il diritto di servirsi quanto vive di tal porzione è essenzialmente congiunto col diritto di escludere ogni altro, e colla obbligazione, in cui è ogni altro, di non contrastarglielo mai. Ma il diritto di servirci di qualche parte delle cose comuni unito

al diritto di escludere ogni altro quanto viviamo, dicesi *proprietà* e *dominio*; dunque l'uomo ha un natural diritto alla *proprietà*. Ecco l'origine de' privati dominj. I popoli, i quali non ragionano, il sentono, come sentono la vita e 'l bisogno.

§ VI. Potrebbe domandarsi: Quanto è egli permesso di occupare per sì fatto diritto? — Questione non difficile, se l'avidità non venisse a corrompere la ragione. Rispondo adunque, che la misura è il bisogno composto da' bisogni della natura della persona, della famiglia, e presenti e futuri, rispetto alla probabile durata della vita di ciascuno, di quelli dello stato ed ordine civile, calcolati a tenore de' patti civili e de' bisogni della società, finalmente degli accidenti fortuiti. Chiamisi il bisogno delle persone a, quello delle famiglie b, dello stato civile c, degli accidenti d; la regola degli acquisti sarà $a + b + c + d = X$. E la ragione è, che il diritto di proprietà non nasce che dal bisogno. Ond' è, che nè i non ancor nati, nè i morti han diritto alcuno alla proprietà. Come adunque si oltrepassa questa misura, facendo che gli acquisti, verbigrazia, sieno $aa + bb + cc + dd = XX$, dove non si tenga il di più come in deposito pei primi vegnenti bisognosi, venendosi a togliere il sostegno di molti, nati col medesimo diritto e nella medesima comunione universale, si diventa ingiusto per la legge di natura (*).

(*) E per la legge evangelica, che non ci accorda *che un pane quotidiano e che basti*, avendo il di più come rapina di malvagia cupidità. Si potrebbe anche provare, ed assai facilmente, che *il di più*, o le soverchie ricchezze non giovino ad esser veramente felici (Veggasi il discorso *Sulla forza delle molte ricchezze* dietro al lomo II dell'*Economia Civile*). Gran filosofia è in questi versi di Lucrezio, lib. V, v. 1116:

Quod, si quis vera vitam ratione gubernat,
Divitiae grandes homini sunt, vivere parce
Æquo animo; neque enim est unquam penuria parvi.

§ VII. Ben mi è noto che vi saranno molti i quali, come son oggi i costumi, si rideranno di questa regola, avendola per dottrina d'anime vili e basse. Diranno che, FINCHÈ NON SI RUBI, sia a ciascuno permesso e giusto far valere la sua diligenza e fatica, ed arricchir sempre. Mandeville farà l'elogio di queste anime grandi, e metterà l'avidità di acquistare all'infinito tra le molle le più necessarie a' corpi politici. Finalmente dirassi che i filosofi i quali ragionano a questo modo, son per ordinario di coloro cui la fortuna non ha molto favorito; i quali perciò dettano delle regole severe ed aspre per uno spirito di vendetta.

§ VIII. Io non fui mai Cinico; ma non posso non ridermi di quest' ANIME GRANDI, che non son grandi, che come i furiosi guastatori della terra. Ragionan essi? FINCHÈ NON SI RUBI . . . . . .
I. Per sostenere la conseguenza di questo loro raziocinio bisogna o negare i principj della natural giustizia, e dire che non vi è nè Divinità nè legge di natura; che gli uomini sono figli della terra, nè nascono con altro diritto che con quello della forza, nè sotto altra legge se non quella di *queste anime grandi*, SE PIACE, E' LICE; o mettere certi uomini nella classe degli uomini dei, tutti gli altri in quella delle bestie destinate al piacere e comodo degli uomini dei. Perchè se voi riconoscete questi principj, voi rubate tanto con i soverchi acquisti, quanto togliete di sostegno alla moltitudine, la quale non troverà dove porre il piede, che ne' fondi altrui. Dunque o è falso il principio, o è empia la conseguenza. II. Diansi per falsi quei principj d'una legge di natura sostenuta dall'autorità di Dio, e d'un'egualità di diritto ingenito tra gli uomini; resterebbe a disputarsi la questione sul principio dell'utilità. Ma egli ci può

essere de' tanto stolti, che credano che i soverchi acquisti di certe famiglie e di certi Stati che lasciano nel bisogno o la moltitudine de' cittadini, o il resto delle nazioni, possano a lungo andare non rovinarle? Sarebbe non conoscere la storia degli uomini, nè intenderne la natura. Perchè « l'inegualità senz'alcuna giustizia desta naturalmente l'invidia »; e l'invidia stimolata dal bisogno o presto o tardi vi dovrà concitar contro il resto degli uomini. « Queste sono state le cagioni delle perpetue guerre civili nelle repubbliche democratiche antiche e moderne; e fu la causa per cui negli ultimi tempi rovinò la Repubblica di Venezia, per cui la Casa d'Austria e la Monarchia di Spagna fu desolata, per cui sotto Luigi XIV la Francia fu devastata, e per cui cadrà la Gran Brettagna. » Appresso, quel soverchio non può mancare di non corrompere la diligenza e la virtù delle persone e dello Stato, e rimenare alla povertà ed alla miseria; « il che vedesi ogni giorno nelle famiglie d'ogni Stato troppo ricche; e quanto a' corpi civili videsi nell'Impero Romano, in quello de' Persiani, ec. ». Finalmente se la vostra massima diviene universale, chi potrà esser sicuro in mezzo alle sue ricchezze? Ogni altro farà valere quanto può le sue forze; donde nascerà una guerra intestina, nella quale niente è di niuno. Fu il caso del rovesciamento della Repubblica Ebrea dopo la disfatta di Cestio (*); e questo caso desolò quel paese: fu quello de' Romani dopo Augusto, che dilacerò e subissò quell'Imperio: il caso della Francia il VII secolo nella rovina della famiglia di Clodoveo; e quindi il IX e X nella rovina de' Carolingi, ed il XIV dopo

(*) Vedi Giuseppe Ebreo, lib. II della Guerra Giudaica.

la giornata di Poitiers: il caso dell'Italia dopo la caduta del regno de' Longobardi, quando ogni città volle essere una repubblica, o un regno conquistatore. Non v'è niente di più vero nelle cose umane, quanto questa massima: OGNI POLITICA, OGNI ECONOMIA, CHE NON È FONDATA SULLA GIUSTIZIA, SULLA VIRTÙ E SULL'ONORE, DISTRUGGE SÈ MEDESIMA (*).

§ IX. Io parlo da filosofo ed a' filosofi; perchè mi vergognerei di trattare la presente questione con un Cristiano amante e rispettoso della sua legge. So che molti Casisti autorizzano questa dottrina: allargano le vele all'ambizione, alla cupidità, all'avarizia, a tutte le passioni che la legge evangelica richiede che si frenino. Ma si potrebbe seriamente questionare: Questi Casisti erano essi Cristiani? avevano essi letto l'Evangelio? — Io sarei improbabilista, se dicessi di sì. Ecco i testi; perchè la nostra questione è un caso di testo, anzi è l'essenza di questi. *A dirvi il vero*, dice in S. Matteo, *è difficile che un ricco entri nel Regno de' cieli.* Nel qual testo è adoperata la parola πλούσιος, che prendesi sempre per le soverchie ricchezze. In S. Luca (XII, 15): *Guardatevi dal soverchio; perchè non è nel soverchio la vita di noi altri.* Dov'è nel primo luogo la parola πλεονεξία, la quale, come si vede per molti luoghi di Platone e di Aristotile, prendesi sempre in senso d'un soverchio a' bisogni della natura; e nel secondo il verbo περισσεύω, che ha il medesimo rapporto. S. Paolo (a Tim. I, 8, 9, 10) definisce ne'

(*) Di qui è poi quel LUTTO inimitabilmente descritto da Eschilo ne' *Sette a Tebe*, v. 923:

Αὐτόστονος, αὐτοπήμων,
Δαΐφρων, οὐ φιλογαθής, ἐτύμως
Δακρυχέων ἐκ φρενὸς . . .

termini medesimi, ed anzi più strettamente, la nostra regola di acquistare, riducendola al διὰ τροφὰς, *vitto*, ed alle σκεπάσματα, *vestire*. I Padri hanno tutti parlato nel medesimo senso (1).

§ X. Ma qui si vogliono rilevare due estremi paradossi di due celebri filosofi, Tommaso Obbes e Giovan Giacomo Rousseau; il primo de' quali ci dà un diritto ingenito ad una proprietà universale, e l'altro il ci nega anche nelle più picciole porzioni. Tommaso Obbes ragiona così: Ogni uomo ci nasce con un diritto a tutto quel che gli è necessario per esserci, e per esserci col minimo de' mali; dunque ogni uomo nasce col diritto ad ogni cosa di questa terra, e ad ogni uso di tali cose, senza escluderne nessuna. — Paralogismo manifesto, che dee far vergogna all'autore *Dell' arte de' Computi* (2); perchè dal diritto indefinito a quel ch'è necessario ed a quanto è necessario, diritto determinabile dalla quantità e qualità de' bisogni, conchiude un diritto esclusivo ad ogni cosa: come se chi è invitato ad un gran pranzo, avendo un diritto indefinito ad ogni pietanza, volesse conchiudere ch' egli abbia un diritto esclusivo a tutto quel ch'è preparato per tutta la brigata; ed a questo modo si mettesse a voler cacciar ogni altro e mangiar solo. Questo sarebbe il caso *dei due ghiotti ad un tagliere*, che dicono i Toscani in proverbio, che stan male. Questo filosofo avea scritta una buona Logica: ma anche i buoni Logici in teoria son poi cattivi in pratica (3).

(1) Si possono vedere ad un'occhiata nel Tesoro di Suicero, agli articoli Πλοῦτος, Πλεονεξία, Φιλαργυρία.

(2) Obbes scrisse una Logica col titolo: *Ars computationum.*

(3) Tutt'i Logici dicono che ogni conseguenza più universale de' principj è un paralogismo, come chi dicesse con Obbes: *Io son uomo, tutto il genere umano è genere d'uomini; dunque io son tutto il genere umano.*

§ XI. Pel contrario Giovan Giacomo Rousseau pel diritto di comunione universale pretende di privar l'uomo di ogni diritto a qualunque proprietà: il quale non è un minore sofisma; perchè dove private l'uomo di possedere in proprietà quel che serve e quanto serve a vivere, voi gli rendete inutile il diritto di comunione, ch'è quanto dire, ne 'l private. Perchè, domando, poss'io, o no, servirmi del diritto che ho in quel ch'è comune? e se posso, posso quanto ho bisogno e mentre vivo. Dunque niun è che possa turbarmi in quel che me ne servo. Qual sarebbe questo diritto se, mentre ho un pomo in mano e sto mangiandolo, voi me lo strappiate, e me lo strappiate per un egual diritto? Ora il caso del pomo è quel medesimo ch'è d'una pianta ch'io ho per mio uso coltivata, d'un pajo di buoi che ho domati, d'un pezzetto di terra che ho sboscato, arato, seminato. L'uso di queste cose dee durare quanto io e la mia famiglia abbiam del bisogno. Se questa è la proprietà, è un cervello contraddittorio che mi dà un diritto al comune, e mi niega poi il diritto alla proprietà anche d'un piede di terra. Essendo adunque falsi questi due estremi, cioè il diritto di poter occupar tutto, di Obbes; e quello di non potere occupar niente, di Rousseau; seguita quindi la regola di natura da serbarsi nelle occupazioni di proprietà, esser quella della quantità del bisogno reale, composta del presente e futuro, della natura, e dello stato, di noi, e di coloro a cui siam per natura tenuti, con un poco degli accidenti della vita; e la ragione è, che tra due falsi opposti per diametro, di necessità vi debb'essere un mezzo vero.

§ XII. Ma diciamo qui d'un'altra non meno irragionevole pretensione dell'autore del *Codice*

§ XIII. Platone nella sua *Repubblica*, per parer di scostarsi il minimo possibile dal diritto primitivo di comunione, vuole che le terre e gli altri beni sieno divise con egualità fra tutte le famiglie del corpo civile; il che non è un minore assurdo. Per potersi conservare questa egualità di beni, dice avvedutamente Aristotile, si vorrebbe prima fare che i temperamenti, gl'ingegni, la diligenza, le forze fossero in tutti gli uomini e costantemente eguali: ciò che non ha fatto mai, nè farà la natura; e l'educazione, come ripugna la natura, corregge le frazioni, non la somma. Non ci è dunque metodo meno soggetto a mali, quanto la proprietà, affinchè ciascuno impari a viver da sè. E questo metodo sarebbe divino, se si potesse mettere in testa degli uomini la legge della moderazione.

§ XIV. Ma dirassi: Che farà un savio legislatore, perchè i beni non passino tutti in poche mani, lasciando gli altri nella mancanza d'ogni cosa? — Licurgo divise di nuovo ed in porzioni uguali tutto il contado Spartano: metodo pericoloso, perchè rivolta i possessori (*), ed inutile, perchè non durevole. I Romani con le leggi agrarie posero un certo termine agli acquisti, ordinando che i patrizj non potessero occupare più che 500 moggia. Ma il lusso nato dalla grandezza della repubblica, l'ambizione, la frode e la pre-

parlar la causa dell'oppressa plebe, sarà da quei Giovi conficcato nel Caucaso, gridando tuttavia:

Θνητοῖς δ' ἀρήγων, αὐτὸς εὑρόμην πόνους,
Che soccorso volendo altrui prestare,
E rilevare il gener nostro oppresso,
Questi da me mi fabbricai orrendi
Ceppi e crudeli . . . .
Esch. *Prom.* v. 267.

(*) Licurgo fu in continuo pericolo di essere ammazzato. Vedi Plutarco nella di lui vita.

potenza vennero a rompere queste dighe. Mosè, temendo che la tribù de' Leviti non venisse per motivi di religione ad occupare in poco di tempo tutta la Palestina, vietò loro l'acquisto de' beni stabili, e concesse le decime, e poche moggia di terra intorno alle loro città. Federico II, sovrano di gran coraggio, ordinò che le mani morte non potessero più acquistar degli stabili; ed essendo loro lasciati, dovessero infra di un anno rivenderli sotto pena di confiscazione. Questa legge è rimasta nelle nostre Costituzioni (1); ma è in pratica in Venezia che la ricevette da noi. I Toscani alquanti anni addietro, i Lucchesi, ed i Bavaresi in Germania, la Casa d'Austria in Milano ed in Mantova, hanno ultimamente imitata questa medesima polizia. Ma ella non rimedia che ad una parte del male, restando tuttavia aperta la strada per gli acquisti sterminati a moltissimi avidi di grandezza di Stato. Tiberio credette che il lusso de' ricchi dovesse servir di rimedio alle loro grandiose occupazioni. Questo metodo, e l'equipollenza che ha il denaro nel rappresentare gli stabili, sono di gran forza a contrabbilanciare dalla parte di chi fatica, la soverchia possessione degli stabili di chi non fa che mangiare (2). Ma perchè

(1) *Perchè Carlo d'Angiò stimò, com'era, fare un gran negozio, comprando un regno con vendere una legge*, dice un Politico.

(2) Quando considero la forza che ha ottenuto il danaro negli Stati politici, vi veggo quella della Provvidenza. Uno il quale non ha terra, può per l'arti e pel commercio conquistare i rappresentanti delle terre; il che mette in un certo equilibrio i non possessori co' possessori. Uno che ha un milione in contanti, e li negozia, ha l'equivalente ad un milione in istabili: il lusso ha bisogno di danari; e quel milione trae con una forza irresistibile gli stabili di chi vuol lussureggiare. Ecco come la NATURA NON SI BURLA. Pur si richiederebbe un'altra legge. *Non vi sia inalienabilità di stabili.* Allora vedrete che l'industria farà la differenza delle possessioni. Quindi nasce la ragione d'un fenomeno perpetuo nella storia umana, *di cento famiglie nobili e cento plebee o contadine, dopo quattro età, ne troverete rovinate sempre più delle nobili, che delle plebee o contadine.*

questa forza non venga rotta, si vuole: I. Proteggere la libertà de' ceti bassi dalla violenza de' grandi, ch'era la massima di Carlo V; perchè dove nasce la schiavitù ne' coltivatori dell'arti, nè il lusso nè il denaro ha più veruna forza da compensare. II. Aumentare il commercio « e la navigazione dove è mare; e dove no, la libertà del traffico terrestre con regolar le finanze in modo da non arrestare il corso all'attività di quei che mettono a valore le terre, il loro ingegno, la lor forza (*) ». La legge evangelica sarebbe la più confacente « se gli uomini potessero disporsi ad esser più servi di Dio, meno della cupidigia, seguir più la natura, meno la moda »; ed è: *Quod superest date pauperibus.* Ma i primitivi Cristiani davano la proprietà, non i frutti. Vendevano. « Anch'io conosco che è fuor di stagione il parlar di questa virtù: è lungo tempo che sembra a molti troppo austera, ad altri stoltezza. Sul che dirò due cose: I. Che senza essere eroe si potrebbe esser giusto da coloro che hanno di troppi fondi, e sarebbe il dividerli in porzioni mediocri, e darli a livello o censo o enfiteusi, con discreto peso, a coloro che li possono lavorare e non hanno un palmo di terra. II. Che dove questa giustizia si trasandi, non è facile che non avvenga una delle due: o che le arti sostentatrici dello Stato vadano rifinendo con ruina di tutti i proprietarj; o che nasca qualche gran torto dove i possessori diventino non possessori. »

(*) « Così nelle persone, come nelle repubbliche la felicità è, dice Aristotile (Politic. lib. IV, cap. XI), il vivere κατ' ἀρετὴν ἀνεμπόδιστον, *a seconda delle virtù*, o *della forza*, *non impedito da far quello a cui per natura tende*, ma solamente regolata, perchè vi vada più diritta. L'agricoltore vuol regolare la forza nutritiva delle piante, ma non impedirla: l'impedimento è un gelo per cui le piante appassiscono e seccano. »

§ XV. « Aristotile, dopo avere nella sua *Politica* fatto considerare che i rovesciamenti, le dissensioni e gli atroci fatti in tutti gli Stati, e principalmente nelle repubbliche popolari, nascono appunto da questa causa, dell' esser i soverchiamente ricchi pochissimi, e moltissimi i soverchiamente poveri, ci recita una legge de' Tarentini (1) che, affine di mantener la repubblica unita e pacifica, i ricchi avevano accumunati i loro beni co' poveri πρὸς χρῆσιν, quanto all'uso. Questo non mi par che si possa intendere in altra maniera, se non che in questa, che ritenendo i nobili ed i ricchi la proprietà de' beni, davano quelli in usufrutto a' poveri, con che venivano ad usare e vivere tutte e due le parti. Ma ha ella niente di singolare e maraviglioso questa legge? È l'uso di tutt'i paesi, dove la plebe non è schiava; nè può essere altrimenti, dove i nobili ed i ricchi non vogliono coltivar essi le loro terre, custodire gli animali e far tutto per sè medesimi; cosa ripugnante alla costituzione della nobiltà e delle ricchezze. Non è dubbio che questo metodo è senza niun paragone più giusto e più nobile, che non è quello o di comprar degli schiavi che coltivino, o di rendere schiava la gente del contado, come usano in Turchia, in Polonia, ed altrove, e come usarono i Settentrionali ne' governi introdotti in Italia dal quinto secolo (2). Pure non ancora soddisfa alla perfetta giustizia, nè toglie i motivi d'invidia, d'odio, di nimicizie, nè giova gran fatto a migliorare le possessioni. Se non è possibile che

(1) Lib. VI, c. 5.

(2) « Quindi sono tante leggi a ciò riguardanti ne' Codici Visigotici, Gotici, Longobardici, Franchi, Sassonici, ec. I coloni vi sono nel numero degli schiavi, o li presso. Le nostre Costituzioni Sicule, ancorchè dettate con maggiore ampiezza di mente, non sono nientedimeno libere da questo pezzo d'iniquità del secolo. »

i ricchi ed i nobili coltivino per sè medesimi, il metodo più giusto e più giovevole al pubblico sarebbe quello di dividere le terre in porzioni d'una mediocre grandezza, e darle a livello o censo. Questo metodo facendo a' possessori riguardare i fondi come proprj, li rende più soddisfatti e più pronti a migliorarli. Questa miglioria giova a render più ricca tutta la nazione (*). »

§ XVI. Venghiamo a' modi di giustamente acquistar la proprietà. Poichè dunque è stato lecito all'uomo di dipartirsi dalla primitiva comunione e di ascriversi alcune cose in proprietà; vi debbono di necessità essere delle giuste maniere per cui potea ciò farsi e si può ancora. Grozio divide queste maniere in *originarie* e *derivative*. L'originarie, dice egli, non son più che due: *occupazione* ed *eccezione;* e tre le derivative, *divisione, cessione, volontaria tradizione*. Questa divisione mi par buona: ella sviluppa tutta la forza del diritto di legittimamente acquistare.

§ XVII. L'occupazione è il primo e più antico modo, nascente, come è detto, dall'innato diritto di servirci e godere di quanto è quaggiù in terra necessario alla vita e felicità nostra. *Quod enim nullius est, id ratione naturali* (cioè per diritto primitivo) *occupanti conceditur*, cioè a colui che vi fatica per servirsene, dice una legge romana; e questa legge dice quel che dice la natura. Ma affinchè l'occupazione sia legittima, richieggonsi tre condizioni: I. Che la cosa si occupi col corpo, e se ne prenda possesso coll'uso, con animo di ritenerla e goderne; richiede dunque che vi si fatichi, perchè vi passi qualcosa del diritto ingenito che la renda nostra, quasi come accessione

(*) « Vedi la mia prefazione al *Perfetto Coltivatore* di Cosmo Trinci, qui impresso gli anni addietro. »

alla nostra natura. « *È frutto del mio sudore, delle mie cure, de' miei stenti*, risponde ognuno alla domanda: *Perchè è tua questa vigna, quest'oliveto, questa greggia, ch' erano prima della natura?* —Questa risposta è risposta del diritto che dà la natura, che n'era la prima padrona.» II. Che la cosa occupata non sia di niuno, non potendosi tôrre altrui i suoi diritti: sarebbe la mutua guerra di Obbes. È un dettato della natura quel che scrive ragionando l'autore della XIII declamazione di quelle raccolte da Quintiliano: *Si haec conditio est* (cioè se questo è il diritto ingenito) *ut quidquid in usum hominis cessit, proprium sit habentis; profecto quidquid jure possidetur, injuria aufertur;* « non essendo meno a traverso dell' ordine naturale, che spogliare uno delle sue vesti, che troncargli un braccio, ec. Anzi è dirgli, *non voglio che vivi; muori.* Al che la risposta naturale d' ognuno non mancherebbe di essere, *muori tu.* Ma son elleno a seconda della natura e del comune interesse queste guerre distruttive della natura? » La sola eccezione che si può qui fare, è: se altri trovasi in grandissima necessità e pericolo, ed altri abbia del soverchio da soccorrerlo. Perchè allora, ritornando la primitiva comunione e il diritto di vivere, è sempre lecito occupar tanto dell'altrui che gli soverchia, quanto fia necessario a non perire. III. Che non si occupi più di quel che la regola degli acquisti (§ VI) permette, purchè non si voglia, com'è detto, serbarlo in deposito, per darlo a coloro che avranno del bisogno; perchè è un furto il prender dal comune il soverchio, con fare che manchi a coloro che vi hanno il medesimo diritto.

§ XVIII. Le robe diconsi esser di niuno in due modi: 1. Se non sono state da niuno, nè persona

nè popolo, occupate: 2. se, essendo state una volta occupate, gli occupatori se ne son disfatti volontariamente. Dunque l'anello di Policrate, ch'egli per piacere gettò in mare, dichiarandosi non volerne essere più padrone, dovea per natura esser di colui che prima il trovasse e se ne impossessasse. Quindi è che la caccia, l'uccellare, il pescare, il cavar da sotterra i nascosti metalli o pietre preziose, il ritrovamento di antichi tesori che non hanno più certo padrone, sono de' modi primitivi di occupazione, nascenti dal diritto universale, e perciò leciti e giusti, dove non si sia a quelli ceduto per qualche legge comune della nazione. Perchè essendo le leggi patti pubblici, spesso per quelle viene a cedersi a' privati diritti, siccome si è fatto quasi da per tutto con le miniere di metalli o di pietre preziose, con i tesori, con la pesca delle perle, ec., divenuti, per patti tra i popoli e 'l governo, corpi assegnati alle finanze.

§ XIX. Se non si può, dirà taluno, occupare se non quel che non è di niuno; donde viene adunque che le leggi civili dichiarano onesta e giusta l'usucapione? *Usucapio*, dice Modestino, *est adjectio dominii per continuationem possessionis temporis lege definiti.* Qui gl'interpreti della legge di natura mostrano di non aver troppo capito il nerbo della questione. Se ogni legge è un patto pubblico, *VELITIS JUBEATIS QUIRITES*, ec., e pe' pubblici patti può cedersi il diritto privato; l'usucapione è giusta per sì fatta cessione: non altrimenti che non erano a dirsi furti quelli degli Spartani, dove le leggi o i pubblici patti li concèdevano. Or come vi possono esser de' patti di molte famiglie coll'imperio, dette *leggi civili*; così vi possono essere de' patti espressi o taciti

di molte nazioni fra loro, che rendan giuste e prescritte le usucapioni pubbliche d'uno Stato su l'altro, detto *jus gentium*, ciò che Grozio non vide chiaro. Quel ci debb'esser sempre vero, che il silenzio e la trascuraggine del primo padrone debba essere, siccome il medesimo Grozio avvertisce accortamente, *et scientis et libere volentis;* perchè questo è ne' patti delle leggi. In fatto se non è venuta a sua notizia l'occupazione della sua roba, o se è venuta, lo stato de' suoi affari non gli ha permesso di ripeterla, sia per debolezza, sia per timore, sia per rispetto, o per altra grave cagione; l'usucapione è fuori della natura de' patti, e perciò ingiusta usurpazione; perchè niuno ha potuto mai patteggiare in suo danno con sì oppressive condizioni; nè consta dalle leggi civili di nessun popolo, che siasi mai venuto ad un tal contratto. E brevemente, non potendo il nostro diritto divenir d'altri, senza nostra volontà, dove manca o la volontà generale compresa nella legge e ne' patti taciti o espressi, o la particolare, ogni usurpazione del nostro diritto è iniqua e rea, e tendente a sconvolgere l'ordine della natura. E questo voglion dir le leggi, quando chieggono nell'usucapione, 1. titolo: 2. buona fede: 3. non interrotto possesso. Perchè il titolo, come di compra, di permuta, di donazione, di testamento, ec., spiega la volontà di colui che cede al suo diritto; e la buona fede e il non interrotto possesso ci scagionano dal furto, dalla rapina, dalla violenza, dal dolo, ec., maniere tutte opposte alla legge di natura ed all'interesse pubblico e privato delle civili società. E quindi è che i ladri, che i figli de' ladri e degl'ingiusti usurpatori non possono mai prescrivere (*).

(*) Le leggi Decemvirali, *Adversus furem aeterna auctoritas esto*, dove l'*auctoritas*, presa con la forza greca, significa *proprietà*. Se

« S. Agostino avea dunque ragione di dire, che se i Romani pretendeano di esser giusti, bisognava loro che ritornassero alle capanne di Romolo. Essi non avevano avuto altro titolo alle loro conquiste, dicea Sallustio, tutto che Romano, fuorchè l'AMBIZIONE e l'AVARIZIA. Con questi titoli non si prescrive. Di quanti altri Stati si potrebbe dire il medesimo? Ma Attila, e poi di mano in mano molti altri barbari furono i satelliti della giustizia, che vennero a confiscare queste usurpazioni nell'Occidente, e gli Arabi e gli Ottomani nell'Oriente. Or come l'onnipotente imperio di Temi è sempre cinto di molte di queste truppe, si può egli dubitare, dove diamo un'occhiata al passato, se esse non sieno, oggi o domani, da far di simili confiscazioni?

Nec magis id nunc est, nec erit mox, quam fuit ante (1).

Ma gli occhi degli uomini ficcati nella carne non veggono nell'abisso dell'ordine che aggira le cose dell'universo:

Usque adeo res humanas vis abdita quaedam
Obterit; et pulchros fasceis, saevasque secureis,
Proculcare, ac ludibrio sibi habere, videtur (2). »

§ XX. Il secondo modo originario per cui si acquista legittimo dominio delle cose che servono alla presente vita, è l'*accessione*. Vi ha quattro generi di accessioni: *naturali, fortuite, industriali, miste.*

§ XXI. Quel che la natura medesima di ciò chè è nostro ci dà di per sè stessa, siccome è

n'è fatto un assioma di legge: *Quod a principio non subsistit, tractu temporis convalidari non potest.* Quest'era la massima de' popoli greci de' tempi d'Omero: non si potea prescrivere nè Elena, nè le sue robe contro al diritto del marito e della famiglia degli Atridi, dicevan essi. È un senso della natura di tutti gli uomini; e questo senso è la sorgente di tante rivoluzioni de' popoli e degli Stati.

(1) Lucret. lib. V, v. 1134.

(2) Ib. v. 1232.

il germogliar dell'erbe e degli alberi ne' nostri terreni, lo scaturir di nuovi fonti o fiumi, il nascervi delle vene metalliche, i figli de' nostri animali, ed altre cose simili, tutto questo dicesi una naturale accessione. Se la proprietà del fondo è legittima, chi può dubitare che il diritto su tali accessioni non sia della medesima natura ch'è il diritto sul fondo? Ben è però di avere in considerazione la regola degli acquisti, di cui è di sopra detto; perchè, dirò di nuovo, non si potendo dir tanto che basti, la legge del mondo può ella dare a nessuno il diritto di straricchire con danno di molti altri nati con pari diritto alla vita? « Nè vorrei ch'altri credesse, che tutto quel ch'è o permesso o tollerato dalle leggi civili, sia riguardato col medesimo occhio dalla Divinità che presiede a questo mondo. Le leggi civili debbono essere proporzionate alla forza umana, ed il lor fine è il minimo possibile de' mali rispetto alla potenza civile: ma le naturali son proporzionevoli alla potenza della Divinità, ed il fine è il minimo de' mali rispetto alla potenza e sapienza divina. »

§ XXII. Può poi la fortuna in mille maniere accumulare al nostro fondo nuovi valori. Così un tremuoto può produrre nelle nostre terre un monte; può trasportarvi de' marmi sotterranei; derivarvi un fiume che scorrea per altrove: può l'alluvione a poco a poco ed insensibilmente dilatare le nostre terre; può trasportare in un suolo arenoso uno strato di terra feconda e piena di alberi utili: può finalmente pioverci dal cielo cosa che giovi (*). « Può ne' mari soggetti al dominio

(*) Quando nevica nel mio fondo, pretendete che io non me ne serva? « Quando piove, ch'io non derivi l'acqua per innaffiare i miei campi? Tutto può esalare dalla terra e dal mare, e tutto può piovere. Se è un bene, è una accessione fortuita e giusta. Nel campo

d'un popolo far nascere dell'isole, derivarvi un nuovo e copioso genere di pesci, generarvi delle perle, ec. » La regola naturale di queste accessioni è, che se elleno non hanno padrone alcuno, o non ne hanno tale da si poter conoscere, si debbono ricevere come doni della Provvidenza, ed essergliene grati. Perchè essendo le occupazioni di ciò che non è di niuno lecite per natura, ed essendo noi i primi occupanti di sì fatti doni della fortuna, chi può contrastarcene il dominio? Ma se sieno tali accessioni che abbian certo padrone, non possono senza furto occuparsi, non si potendo altrui tôrre il suo diritto per forza, senza rovesciare tutta la catena morale di questo mondo « e ridurci all'annientatrice regola della FORZA ». E perciò dove sono separabili dal nostro, voglionsi restituire al legittimo padrone: se no, si vuole altrui compensar di tanto, quanto è il nostro vantaggio. È una regola della natura medesima e di tutt'i savj, ch'è scellerata cosa e contra la natura accrescere i suoi comodi con discapito degli altrui diritti. Voi correrete, dicean gli Stoici, quanto potete nel corso olimpico; vincerete pel vostro valore: ma voi non dovete soppiantar colui che vi corre a' fianchi. — Veggasi la regola di giustizia prescritta da questi filosofi in Cicerone, lib. III *de Officiis*, cap. 2. « La ragione è sempre la medesima; LA FORZA NON È NORMA DEL GIUSTO, benchè ella possa divenir delle volte l'esecutrice. »

§ XXIII. L'accessione industriale vien dalle arti

Ebreo piovea volatili e manna. Se le terre fossero state divise, ci era egli chi avesse potuto dire, non voglio che te ne servi in tuo beneficio? Potrebbe nondimeno questa regola avere una giusta eccezione, e sarebbe, se un tal caso fosse per cagionare un gran male a tutto il corpo civile, o a qualche sua gran parte, anche non compensabile in altra maniera, che con proibirne l'uso; caso nondimeno che mi sembra assai difficile. »

o produttrici o miglioratrici di quel che ci dà la natura; delle quali Cicerone fa due generi: uno di arti *liberali*, cioè convenevoli ad un gentiluomo; l'altro di *servili*, le quali non istanno bene che agli schiavi. Potrebbesi creder che un filosofo del suo taglio avesse potuto dire un sì grande sproposito? La natura non genera nè gentiluomini, nè schiavi, ma uomini; dunque nel diritto di natura tutte le arti son liberali; e se vi si ha a fare qualche distinzione, è quella sola che nasce dall'essere altre utili, altre nocevoli. Ogni arte nocevole è contra la legge di natura. Ma i filosofi, nati ed educati nelle città, ed imbevuti delle massime e degli istituti civili, anche quando parlano della città del mondo e delle sue leggi, involti nell'atmosfera de' popolari pregiudizj, si scordano che avevano impreso a far da filosofi.

§ XXIV. Io fo anch'io due generi d'arti: uno delle primitive e creatrici, l'altro delle miglioratrici; e sottodivido poi queste ultime in tre spezie, necessarie, comode, di lusso. Le arti primitive e creatrici, base di tutte le altre, sono la caccia, la pesca, la pastorale, l'agricoltura, la metallurgica, o sia l'arte di cavare i metalli. I popoli selvaggi e barbari, cioè ancora liberi, non hanno quasi altre arti che queste. Siccome son le prime e creatrici di quei beni per cui la vita si sostiene, così sono le più naturali, le più giuste e le più raccomandate all'uomo (*).

(*) Adamo, primo padre, secondo noi Cristiani, del genere umano, zappava. Noè, secondo padre, zappava. Sem, Jafet, Cam, progenitori delle nazioni, o guardavano pecore, capre, vacche, cammelli, come i presenti Arabi, o zappavano. Abramo, Giacobbe, Saulle, Davide erano pastori. Tutt'i primi capi de' popoli antichi erano pastori; poi furono agricoltori; poi legislatori: « erano, dice Aristotile (IV Polit. 10) αἰσυμνῆται, *Presidenti di coloro che faticavano, e contubernali* ». I primi re della China aravano come T. Quinzio; ed i presenti, ogni anno tirano, per esempio degli altri, il

§ XXV. Il secondo genere comprende l'arti che migliorano i materiali apprestati dalle creatrici. Ve ne ha delle necessarie, senza cui difficilmente si vive bene, come l'arte de' fabbri, quella de' falegnami, quella di fabbricarsi una capanna, ec. Ve ne ha delle utili e comode, come sono le arti di filar la canapa, il lino, la bambagia, la lana, ec.; di tessere, di sapersi acconciare addosso una veste, ec. Finalmente ve ne ha di lusso, e son tutte quelle, senza delle quali si può vivere e ben vivere, ma non distinguersi, nè vivere con morbidezza. L'onestà delle arti miglioratrici delle due prime sorte, e la giustizia di acquistar per quelle, è di per sè manifesta. Ogni cosa ch'è necessaria all'uomo, e gli giova, ha per sua natura un pregio e valore, e perciò è giusto il riscuoterlo. Su l'arti di lusso, divenute ne' popoli culti un gran fondo di commercio, vi può essere qualche controversia. Debb'esserci di regola, che tuttociò che nuoce all'uomo, venga riprovato dalla legge di natura, generalmente parlando. Ma se le circostanze fanno che una tal cosa possa divenir necessaria a conservare il corpo politico, ella depone in quel caso la sua malignità. Sembra che tali oggimai sieno le arti di lusso. Per quanto sia grande lo spazio di terra occupato da un popolo, non basterà giammai a tutte le famiglie, venendo quel popolo a moltiplicarsi pel vivere civile e pacifico. Allora quei che non possono vivere su la terra,

primo solco; e le regine coltivano i bachi e le arti da seta. Manco-Capac, primo imperadore del Perù, insegnava l'agricoltura, e Mama Oella, prima imperadrice, filava e tesseva. Catone, Varrone ed i primi signori romani davansi all'agricoltura. Gli Apostoli, i primi vescovi, i primi monaci lavoravano di mano e vivevano della loro fatica. Capivano che la massima, *fatica e mangerai da uomo giusto*, è massima della legge di natura, della legge evangelica, delle leggi economiche d'ogni Stato. Non vi ha dunque *arti* servili, se non quelle che nuocono.

viveranno su le arti secondarie. Ma queste arti continueranno anch'esse a moltiplicare le famiglie; dond'è che vi bisognerà un terzo genere d'arti, dette di lusso, per alimentarle. Se le svellete, la classe delle persone che ne traeva il sostegno, inquieterà e si darà a rubar l'altre, finchè tutto si metta in isconquasso. E perciò si vuole attendere a due punti « in giustizia, e due in economia. In giustizia: I. Che non si sostengano con un lusso che desoli le famiglie. Le leggi suntuarie fino ad un certo termine son leggi di giustizia. II. Che non introducano un tal corrompimento nel costume, che venga ad annullare tutta la forza delle leggi (1). I due d'economia sono: » I. Che non entrino materie di lusso esterne che il men ch'è possibile, e perchè servano di stimolo all'interne. II. Che i prodotti interni di queste arti abbiano il più libero scolo che si possa; perchè l'arti sono alimentate dall'utile che se ne ritrae; l'utile dallo smercio; lo smercio dalla velocità del corso; e questa dalla libertà di correre dentro e fuori (2).

(1) « Il miglior governo, dice Aristotile (Polit. IV, 15), è quel ch'è men cattivo, non si potendo averne uno perfetto per resistenza della natura medesima dell'uomo. Or questo è dove nè la parte de' travaglianti vi è estremamente mendica, nè quella de' grandi estremamente ricca; perchè dove ciò avviene, il corpo civile è composto di schiavi avviliti e furbi, e di padroni insolenti e tiranni; e questo a non lungo andare l'arma ed il distrugge. L'arte di far questo è di piantarvi una mezza proporzionale, da proteggere i ceti bassi e da ostare a' grandi: e questa mezza proporzionale è l'ordine de' gentiluomini privati; è il nostro pagliettismo ». Questo capitolo di Aristotile val mille Montesquieu. Ricordiam qui un verso del poeta Focilide, che il filosofo Macedone ha ragion di lodare:

Πολλὰ μέσοισιν ἄριστα· μέσος θέλω ἐν πόλει εἶναι.

Ogni bene è nel mezzo.
Oh regni pur nelle cittadi il mezzo!

(2) Quei Finanzieri che ne impediscono la libertà, venendo a spiantar l'arti, vengono per uno contraddittorio politico ad impoverire quelle finanze che volevano arricchire; perchè vengono ad impoverir la nazione, la cui ricchezza è il fondo delle ricche fi-

Ma noi abbiamo ragionato del lusso nel tomo I dell'*Economia Civile*.

§ XXVI. Chiedesi qui: Se la materia sia di un padrone, il lavoro d'un altro, che si debba fare del tutto, caso che niun de' due voglia cedere al suo diritto? — Le leggi civili ordinano che se questa unione sia stata fatta con inganno e frode, colui che ha adoperato dolo, debba essere interamente privato del suo diritto. L'impero civile ha diritto di punire il dolo. Ma la giustizia e l'onestà, che richiede la legge eterna, va assai più in là che non possono le leggi civili: « vuol punito il dolo; ma la pena vuol esser più proporzionata, e la perdita dell'intero diritto eccede la bilancia della natura, e solletica l'avarizia dell'altra parte ». A tenore dunque dell'equità naturale è da procurarsi di restituire il suo diritto all'uno ed all'altro de' padroni nel miglior modo che si può, « ed obbligare la parte furba ad un'emenda della furberia (*) ». E perciò se l'artificio è separabile dalla materia, come se il tuo diamante sia stato unito all'oro mio, si farà questo: dove no, l'un de' due prenderà il tutto, e rifarà l'altro di ciò che importa. Si è ancora dubitato, se l'artifizio debba cedere alla materia, o questa a quello. La risposta di Cristiano Tomasio sembrami la più giusta, ed è, che il tutto si debba dare a

nanze. Tupac Yupanqui XI, imperadore del Messico, per isbarbicare le pulci della nazione detta Quillau, le quali servivano loro di cibo, comandò che ogni anno presentassero un gran tributo di pulci. Questo metodo di finanze estinse le pulci. Garcilasso, t. I, pag. 291 dell'ediz. franc.

(*) « Nella China sarebbero delle palmate: fra noi sono le berline, le fruste, ec.: in persone d'un ordine più rilevato, e 'l cui onore concerne la repubblica, sarebbe una disdetta pubblica che ferisca, non avvilisca. Le sole pene pecuniarie non mi pajono acconce, dove le circostanze non le rendessero utili, perchè elleno sempre rilassano la forza delle leggi. »

colui la cui parte non è facilmente compensabile per una simile. Così se voi avrete piantati alberi nell'altrui suolo, cederanno al padron del suolo; perchè è più facile trovar delle piante d'olive, di viti, ec., che de' suoli. Ma se avrete dipinto su l'altrui tela, questa cederà alla dipintura: si può aver con facilità delle tele, ma non delle pitture di Apelle, di Tiziano, di Vinci, di Caracci, di Giordano. Questa risposta è fondata sulla natura. Quando non si può evitare ogni male, si vuol evitare il più grande. La legge del *minimo possibile* ne' mali e negl'incovenienti è la legge dell'universo; e tutti per nostra felicità dobbiamo volentieri sottoporci alla legge dell'universo.

§ XXVII. Le accessioni miste provengono parte dalla natura e parte dall'arte: ed in questo genere è tutta l'agricoltura, arte non solamente giusta e dilettevole, ma madre degli uomini giusti e pacifici, purchè le persone delle città non vengano a corromperli (1). Dunque unendo le regole di giustizia delle accessioni naturali e delle artificiali, avrem la regola delle miste. Se elleno appartengano a diversi padroni, dee serbarsi la regola generale di giustizia, NON È LECITO FRODAR NESSUNO DEL SUO DIRITTO; perchè il DIRITTO, com'è più d'una volta detto, è la misura della GIUSTIZIA. E se vi è reità e dolo, appartiene al governo punirlo, non alla persona; eccetto se la persona non si supponga nello stato di natura; perchè allora è giusto l'assicurarsi dalle future frodi, e correggere o punire il frodatore proporzionevolmente alla sicurtà (2).

(1) Di tutt'i popoli selvaggi gli agricoltori si son trovati i più giusti, i più umani, i più lieti; i pastori i più liberi; i guerrieri i più crudeli.

(2) « I giureconsulti romani han creduto che a questo modo incominciasse da prima la schiavitù; e sembra verisimile. I popoli

CAPITOLO XI.

De' diritti di dominio che si acquistano per partizione, cessione, tradizione.

§ I. Quando qualche cosa è in una comunione o società particolare di persone o di famiglie, può parte o tutta venire nella proprietà di un solo o per divisione o per cessione. Ogni socio ha il diritto di chiedere la parte corrispondente al suo jus, dove la società è di jus perfetto. Vero è però, che non si potendo far uso del suo diritto con danneggiare quel degli altri, niuno può chiedere divisione in quel tempo o luogo o circostanza, dove la divisione sia per riuscire dannevole a' socj. Ogni azione o non-azione che ferisce il diritto altrui, è ingiusta, anche quando pare richiesta dal nostro diritto. Eccettuo il solo caso di estrema o grave necessità; perchè nel conflitto de' casi d'una medesima natura, niun ha diritto di opporsi all'uso dell'altrui diritto. Se divido, peri tu; se non divido, pero io; dunque è il caso d'uno men uno; nel quale ciascuno ha diritto di far valere il suo; il qual diritto è antecedente al

non regnati avevano un reciproco diritto di opporsi alle reciproche invasioni. Questo producea la guerra. Ma quando queste invasioni continuavano, per finirle, il popolo più forte faceva schiavo il meno. Roma si dilatò a questa maniera. La Repubblica di Venezia, dice Paruta, da prima, per una moderazione di giustizia figlia di tempi meno guasti: o di prudenza figlia del timore, si contentò da principio respignere la guerra de' popoli vicini, di obbligarli alla pace, senza altrimenti sottometterseli. Ma continuando gl'incomodi, e divenuta ella più ricca e potente per l'arti di pace, che è quanto dire più ambiziosa, stimò meglio e più sicuro l'assoggettarli, che il combatterli continuamente. Così la schiavitù, che cominciò per l'amor di conservarsi, si continuò e crebbe per l'avidità di potenza e di ricchezza. Per lo che l'uomo ch'era nato persona, diventò cosa, e sursero due generi d'uomini, uno degli Antropofagi, l'altro di bestie divorabili dagli Antropofagi. »

diritto del patto, e questo patto vien distrutto per l'equilibrio delle necessità. Allora chi si oppone a un diritto della divisione, s'oppone a un diritto certo, ed è reo, cioè perde il suo. E il dire, *io vado a perire*, non è che ignoranza; perchè tu non vai a perire per la mia azione, ma per la cagione, onde viene la necessità. In una burrasca ognuno ha diritto di prendere un pezzo di tavola dal comune, gettarsi a mare e veder di salvarsi. Chi muore, muore per la tempesta, non per la divisione.

§ II. Domandasi: Se il patto di non chieder divisione se non dopo un dato tempo, obblighi le parti? — Al che si vuol rispondere, che sì; essendo tutt'i patti per natura obbligatorj. Ma perchè vi son di certe circostanze che naturalmente disciolgono la fede de' patti, come quelle le quali non poteano mai venire in testa a' contrattanti, o che per la natura medesima del patto si debbono intendere escluse; quindi è che per questo riguardo le leggi romane medesime in tre casi concedono la divisione, anche contra i patti: 1. Se il socio non può ottenere il fine per cui è contratta la società: 2. se si vien meno alle condizioni del patto: 3. se la società diventi un fondamento di odio e di guerra (*). Queste leggi hanno

(*) « S'era contratta una lega difensiva ed offensiva contra Selim imperador de' Turchi tra Pio V, Filippo II re di Spagna ed i Veneziani, col patto che nessuno potesse far nè tregua nè pace senza il consenso di tutti e tre. I Veneziani fecero la pace a parte. Il Papa mandava de' magri soccorsi non corrispondenti alle promesse; quei di Filippo II erano sempre lenti ed incerti; l'Ammiraglio Doria sembrava agire a traverso; i Veneziani erano come nella massima spesa, così nel massimo pericolo. I Veneziani dunque si credettero autorizzati a disciogliere la lega. So che è difficile il trovare una lega formata con diritta intenzione del ben comune delle parti, e più ancora menata innanzi con puntualità; ed è, perchè ognuno ama più il suo che l'altrui interesse, ed anzi è invidioso dell'altrui; dond'è che non bisogna fidarsi molto su le leghe: ma io parlo della giustizia e non della politica delle leghe. »

il lor fondamento nella natura. Non si patteggia senza qualche fine; il fine dunque è l'anima del patto. Se quel fine cessa, si richiede un nuovo patto per stare al patto. Le condizioni del patto son parti del patto; come vengono meno, il patto è disciolto di sua natura. Il patto è una società; se dissocia, divien contrario alla natura, ed è disciolto da sè medesimo.

§ III. Un'altra questione è: Che si debba egli fare di certe cose comuni, se esse sieno indivisibili? — Vi ha due sorte di cose indivisibili: alcune per legge di natura, altre per legge civile. Un diamante è del primo genere, un ricco vaso di porcellana, una dipintura di Apelle, una statua di Michelagnolo; perocchè dividendosi perdono il lor prezzo e valore. Per queste niun può giustamente pretendere la divisione; perchè sarebbe ledere gli altrui diritti. Adunque o si aggiudicheranno per sorte ad uno de' socj, il quale ricompenserà gli altri con altri generi; o si permuteranno con cose divisibili. Dell'altra maniera sono i regni ed i feudi, dichiarati indivisibili per legge, senza esserlo per natura. Ma perchè la legge civile è un patto comune, e questa indivisibilità può giovare alla pace de' popoli, è in ciò da osservar la legge (*). S'aggiunga, che dove si

(*) Quello che sconcertò l'Europa e l'arse per dieci secoli, dopo che i Settentrionali l'invasero tutta, fu per appunto il non aver conosciuto che non si possono dividere gli Stati senza rovinarli. Quei grandi feudatarj di Spagna, d'Italia, di Francia, di Germania, d'Inghilterra, facevano a chi più può ad annullare ogn'idea di giustizia e a distruggere i popoli. Chiunque legge la storia di Francia verso il declinar del vigore delle razze regnatrici, v. g., a' tempi di Chilperico; a' tempi di Carlo il Semplice, a quelli di Arrigo III e della Lega, non può non inorridire. « I Longobardi di Benevento, di Salerno, di Capua faceano qui fra noi il medesimo; onde fu la perpetua desolazione di queste provincie, fin che non si rilussero ad esser un regno sotto i Normanni e gli Svevi ». Ma gli Angioini recarono tra noi di nuovo il medesimo costume ed i medesimi disordini e le medesime calamità.

prendesse il metodo de' principi settentrionali che dopo il quarto secolo invasero l'Europa, di dividere i regni secondo il numero de' figli, a lungo andare i popoli verrebbero di nuovo allo stato naturale. Clotario fa quattro parti del regno di Francia: se ogni figlio ha quattro altri figli, nella terza età son 16 re, nella quarta 64, nella quinta 256, nella sesta 1024..... Così si torna a' capi di famiglia. Osserviamo nientedimeno che il diritto di primogenitura, che in sì fatte cose si fa valere, non è già un diritto di natura, ma un diritto fatto nascere dal consenso de' popoli (1). E dove si dilata troppo, venendo a sottrarre agli altri socj i mezzi del vivere, diventa iniquo e sorgente d'infinite malvagità. Finalmente essendo l'imperio ordinato non al ben privato, ma al pubblico, s'avrebbe dovuto mettere un'eccezione alla legge di primogenitura: PURCHÈ SIA IL PIÙ SAVIO E 'L PIÙ ATTO. Gl'imperadori della China sono nel possesso di servirsi di quest'eccezione (2), ed i principi Visigoti la fecero spesso valere nella Spagna.

§ IV. Se poi tutt'i socj vengono a cedere in favore di un solo il jus che hanno in un bene comune, sia donandoglielo, sia permutandolo, il cessionario divien proprietario. Del resto così in questo, come in ogni altro contratto, è da osservarsi l'antica formola romana, *UT INTER BONOS VIROS AGIER OPORTET;* perchè ogni dolo è vietato dalla legge di natura. E su questo principio è fondata la legge di *evizione*, cioè di garantire il cessionario da ogni antecedente diritto o azione, che noi o i nostri antecessori avrem altrui data su i nostri diritti, per la quale altri

(1). « *Apud Numidas non ad liberos adolescentes, sed ad majorem natu familiae regnum deferebatur.* Lib. XXIX, cap. 29. »
(2). Ne abbiamo un recente e savio esempio fra noi.

possa pretendere di ascriversela giustamente; la qual legge debbe aver luogo in ogni contratto di buona fede; cioè, per legge di natura, in tutt'i patti e contratti, non riconoscendosi nel tribunale della natura se non contratti di buona fede.

§ V. La proprietà poi di qualche cosa non può passare da persona a persona legittimamente, che per una o volontaria permuta (1), o volontaria donazione. Chiunque è padrone ha per natura un diritto a servirsi e godere di tutto quel ch'è in sua proprietà; dunque se il permutare qualcuno de' suoi diritti, o il donarlo, si stimi conferire alla sua felicità, può farlo *jure suo;* e fatto che l'abbia, per diritto di natura la sua proprietà diventa d'un altro, purchè non vi sia intervenuto nè dolo, nè autorità che imponga, nè prepotenza. È dunque verissimo quel che dice Gajo nella legge 9, ff. *de acquir. rer. dom.: Nihil tam est convenienes naturali aequitati* (a serbar l'egualità de' diritti delle persone), *quam voluntatem domini volentis rem suam in alium transferre, ratam habere.* Per questa medesima ragione può, chi è padrone, trasferire il suo dominio, o tutto o in parte, o assolutamente o condizionalmente; e può riserbarsi su quello delle servitù (2) che stimerà a proposito; purchè non distruggano l'atto di traslazione; perchè un atto contraddittorio non può esser sostenuto da veruna legge. E nondimeno nè nello

(1) « Quando dico *permuta*, non fo differenza tra *permuta* e *vendita*: la vendita non è che permuta secondo le formole della natura. Quest'osservazione serve per quei che son poco filosofi. »

(2) « Vi sono nientedimeno certe servitù che nascono dal jus di primitiva comunione, come sarebbero i passaggi da luogo a luogo, così d'uomini, come di animali, gli acquidotti, la servitù di attigner acqua dal fonte ch'è nell'altrui podere, degli appoggi nella comune terra, de' lumi, ec. Perchè le persone e le famiglie non poteano rinunziare a questi diritti di comunità agli elementi, senza rinunziare al jus di vivere. »

stato di natura nè nel civile si ha diritto di trasferire con danno di chicchessia. Perchè la legge del mondo dandoci de' diritti per esser felici, non ce ne può dar nessuno da infelicitar gli altri senza distrugger sè stessa. Un diritto di far male agli altri per far bene a noi, non potrebbe non esser comune, essendo in tutti eguali i diritti ingeniti. Ed un comune diritto di poter far l'uno male all'altro per farci del bene, sarebbe il diritto de' giganti nati da' denti seminati da Cadmo, per cui perirono tutti.

§ VI. Il diritto di trasferire il dominio nasce, com'è più d'una volta detto, dal *jus utendi* datoci dalla natura e garantitoci dalla legge dell'universo. Ma il *jus utendi* nascendo dal bisogno della presente vita, non si può estendere oltre a quella, dunque le donazioni *mortis caussa*, i testamenti, i legati, le successioni *ab intestato* non valgono pel diritto primitivo di natura, ma o per comuni patti delle nazioni, o per forza di leggi civili, cioè per un patto delle famiglie d'un medesimo corpo: di che si dirà nel seguente capitolo.

§ VII. Il medesimo diritto di trasferir la proprietà suppone che noi siamo legittimi proprietarj; dunque niun potrebbe trasferire il dominio di quelle cose delle quali non è che o custode (come nel deposito, commodato, pegno), o reggitore, o usufruttuario. « E questo pruova che la maestà dell'impero, e i diritti che la compongono, sieno di lor natura inalienabili. L'imperadore di Germania, eletto da' rappresentanti de' popoli, è reggitore e non proprietario dell'imperio; non potrebbe dunque nè vendere, nè donare, nè legare la sua autorità; ed un Papa non potrebbe vendere il Papato, o lasciarlo in testamento, nè un Vescovo il suo Vescovado, un Generale il

suo Generalato, ec. » Ed oltre a ciò niun può trasferire più di quel che ha. *Traditio*, dice Ulpiano, *nihil amplius transferre debet, vel potest, ad eum, qui accipit, quam est apud eum, qui tradit.* È una legge di natura troppo nota: *niuna cosa può dare quel che non ha, nè più di quel che ha;* nè potrebbe un sistema morale annullare il sistema fisico degli esseri. Chi avea dunque dato il diritto ad un uomo di donar l'Asia e l'America a' popoli europei? Stravaganze di secoli d'ignoranza! Questi diritti mi pajono come quelli che hanno acquistati gli astronomi nella luna per aver dati i lor nomi a certi monti, a certe pianure e valli, a certi mari di quella terra.

§ VIII. Appresso, l'atto di tradizione debb'essere perfettamente libero: ma niun atto è perfettamente libero, dove la ragione non sia adulta e retta, per modo che si conosca bene quel che si fa. Dunque le tradizioni de' ragazzi, de' mentecatti, de' matti, degli stoltamente prodighi, per la natura medesima sono nulle. Per la stessa ragione può la legge civile annullare ogni tradizione che venga più da passione che da dovere; perchè la legge civile è la ragion comune del popolo, e perciò nutrice di tutte le famiglie e persone raccolte all'ombra dell'imperio supremo. Or questa ragione e tutrice comune niente più dee reprimer negli uomini, quanto le false passioni; niente più arrestare, quanto gli effetti delle false passioni, come quelli i quali, se vengon oltre senza riparo, scompongono tutta l'armonia del corpo civile, e fanno diventar pazza tutta la nazione (*). « Per

(*) Un esempio di questa pazzia sarebbe quella mossa di tutta Europa sotto Luigi VII re di Francia, e l'imperador Corrado nel principio del XII secolo, per cui, abbandonando i proprj paesi, come fanatici, per conquistare pochi scogli nella Soría, andarono a pe-

la ragione medesima che l'atto di alienazione dev'esser libero, segue che le alienazioni fatte per violenza, per grave timore, per una insoffribile noja che altri ci reca, *ad tollendam vexationem*, debbano riputarsi nulle, come vote di vigor naturale che pullula dalla giustizia. Se molti acquisti di dominj e d'imperj, e principalmente ne' secoli torbidi di Europa, si pesassero a questa bilancia, non si potrebbe sconvenire che non fossero desolatorj d'ogni diritto di natura (1). »

§ IX. Finalmente, poichè le famiglie unironsi in corpi civili e si crearono un supremo potere il quale vegliasse su i diritti e la felicità delle parti e del tutto, tutt'i loro diritti furono ipotecati al governo per la comune salute e felicità. Dunque se le tradizioni de' particolari possono nuocere a tutto il corpo, come spesso nuocono per mancanza di ben ponderare e calcolare, la legge civile può invalidarle *jure suo;* anzi lo dee, essendo il principal fine del governo di svellere tutte le cagioni della pubblica miseria. Nè il diritto privato de' cittadini può in questi casi anteporsi al diritto pubblico: *jus publicum*, dice Papiniano (2),

rire furiosamente per mano de' Turchi, de' Greci, della fame. L'Ab. Sugher, Ab. di S. Dionigi, uomo di gran testa e di non minor virtù e pietà, dissuase questo furore, predisse i mali, e non fu creduto che dopo i fatti. Vedi Mezeray.

(1) « I Normanni si misero a spogliare i Greci ed i Longobardi per la superiorità del valor fisico, e la Corte di Roma volle parte in questi spogli per la superiorità delle forze morali. Un Principe di Capua avea spogliato Monte Casino de' mobili e degl'immobili; Lotario imperadore marciò coll'esercito contra questo Principe per fargli restituire i furti e le rapine: il Papa rinforzò la buona volontà di Lotario colle censure. Il Principe di Capua con 300 libbre d'oro transigette con Lotario e col Papa. Si rimise la pace, ed i poveri Padri di Monte Casino pregavano divotamente per la felicità dell'Imperadore, del Papa, del Principe di Capua. Ecco come a quei tempi s'insegnava l'Etica a' popoli. Il *non remittitur peccatum, nisi restituatur ablatum*, era massima vecchia, nè alla moda. »

(2) L. 38, ff. *de Pactis*.

privatorum pactis mutari non potest. Massima di natura; perchè ne' patti espressi o taciti delle civili società è fondamentale quello di non dover nessuna parte nuocere all' altra, o al tutto. Su questo principio son fondate le leggi di molti popoli, che proibiscono alienare in pro de' forestieri. Sul medesimo appoggiasi la legge di Federico II, de' Veneziani, de' Toscani, de' Francesi, ed ultimamente de' Lucchesi, de' Bavaresi, e degli Austriaci d'Italia, i quali hanno annullate tutte le tradizioni fatte in pro de' preti o de' frati senza consenso del sovrano: prima per non moltiplicar più gli oziosi: secondo per non accrescere più ed oltre misura le loro ricchezze, rompendo la legge di proporzione, base delle civili società, e cagionando gravezze e miserie nel resto de' cittadini (*): terzo per conservare il costume de' maestri del costume, ch'è difficile, secondo le massime medesime dell'Evangelio, che si serbi intatto fra le soverchie ricchezze. Perchè se il costume è necessario ad ogni uomo, in niuno richiedesi più severo e giusto, quanto in coloro che debbono essere di norma al comune. *Se il sale perderà la sua forza e diverrà insipido, ci è egli più modo da salare i corpi, i quali senza sale imputridiscono?*

(*) Non si può concepire un corpo civile senza quattro leggi fondamentali: I. *Che il capo non sia che uno:* II *Che ogni parte sia ipotecata al tutto:* III. *Rispetto al tutto:* IV. *Che vi sia una proporzione di forze tra le parti integranti.* Qual s'è di queste leggi che venga meno, il corpo diviene un tutto precario. « Appresso chi è l'imperio in ogni Stato? *appresso alla classe più ricca*, dice Aristotile, cioè dice l'esperienza. Questo pruova esser pericoloso che le ricchezze si accumulino soverchio in una particolar classe di persone, qualunque si è. »

CAPITOLO XII.

De' diritti che si acquistano per donazione, testamento, successione AB INTESTATO.

§ I. Vi ha tre generi di donazioni, dice il giureconsulto Giuliano nella legge 1. *de donat.* Uno è quando noi, donando checchessia, vogliamo che la cosa donata *ipso facto* sia di colui a cui la doniamo. Un'altra sorta è quando non vogliamo che il donatario diventi padrone della cosa donatagli, se non adempiuta una certa condizione, ma viventi però noi. Il terzo genere è quello delle donazioni dette *mortis caussa,* quando vogliamo che il donatario non possa averne l'uso, se non poichè saremo morti. Guardisi qui che quelle donazioni che altrui si fanno per premio di qualche servigio, o virtù patriotica, non son da dirsi propriamente donazioni, ma piuttosto rimunerazioni per certi contratti permutatorj, *do ut facias*, *aut quia fecisti*, siccome l'ha bene osservato Vinnio. Perchè, ancorchè esse si facciano dal governo, suppongono sempre la legge della giustizia detta *distributrice*, ch'è ne' fatti fondamentali d'ogni Stato; e perciò son paghe e non doni.

§ II. Val ella la donazione per legge di natura? — Non vi ha dubbio alcuno per le prime due spezie. Perchè tutto quello che discende dal *jus utendi* innato è di diritto naturale e primitivo. Or qual più bel modo di servirci di quel ch'è nostro, quanto la liberalità e munificenza, la quale serve o a stringere gli uomini in amicizia, virtù divina e sostentatrice della vita umana; o a soccorrere chi ha bisogno (misericordia che costituisce il

fondo della natura nostra, e 'l diritto primitivo del reciproco soccorso), o a premiare azioni generose e virtuose, per alimentar la virtù, senza cui la vita umana divien egra e diserta? « Le leggi civili adunque non generano il diritto di donazione, come non generano l'uomo; ma il reggono, perchè s'accordi con le regole della pubblica armonia. »

§ III. La virtù della liberalità, come ogni altra, non si dee discompagnare dalla prudenza (1). È, dice Ennio appresso Cicerone, come l'accendere altrui un lume dal nostro, con la legge, *NIHILOMINUS UT NOBIS LUCEAT*. Dond'è che le leggi civili annullano quelle donazioni che possono parere stolte prodigalità, lasciando l'uomo nel bisogno e nella miseria, grande incentivo alla malvagità; « perchè l'uomo non è estremamente virtuoso che per entusiasmo, ed è bisognoso per natura: l'entusiasmo cede a lungo andare alla natura, dove non sia sostenuto da cagioni onnipotenti. Allora l'uomo vorrà soddisfar la natura a spese degli altri ». Queste medesime donazioni e largizioni offenderanno la legge di natura ed i patti civili, se alimentino l'altrui pigrizia, se dissipino la pubblica disciplina, se sieno indiritte ad uccellare altrui, se servano a farci popolo per occupare imperio (2).

§ IV. Le donazioni poi *mortis caussa* non di-

(1) « La virtù, dicono i filosofi, e il μέσον, *medietà* proporzionale aritmeticamente agli estremi. Calcolare questo mezzo, e fermarlo al suo punto proporzionale, è quel che si chiama prudenza. La prudenza dunque è essenziale ad ogni virtù. Potrebbero passar per sinonimi *imprudenza* e *vizio*. »

(2) E di qui è che le largizioni nelle repubbliche sono state sempre sospette. Gli Ateniesi punivano di ostracismo quei che affettavano troppo popolarità. Per quest'arte i Medici a lungo andare si spianarono la via al gran Ducato di Toscana; « i Gracchi in Roma vi perdettero la vita ».

scendendo dal *jus utendi* de' donatori, il quale non oltrepassa il termine della presente vita, non possono valere per l'innato diritto di natura, ma pel solo reciproco consenso di coloro che sopravvivono « i quali le reputano concordi a' diritti pubblici ». Ma perchè in certi casi si può temere che tali donazioni sollecitino il donatario ad anticipar la morte del benefattore, pel forte desiderio di mettersene in possesso; « si è ne' popoli savj stimato ch'esse non fossero nè prudenti nè giuste ». E di qui è che alcune leggi le invalidano tra' mariti e le mogli; perchè nella vita conjugale la cupidità ha più mezzi di disfarsi di colui la cui morte ci giova.

§ V. Per la medesima ragione per cui le donazioni *mortis caussa* non han vigore che pei patti di coloro che sopravvivono, e delle leggi civili, i testamenti altresì non trasferiscono proprietà per diritto primitivo di chi testa, ma per consenso de' viventi. I primi uomini vissero in comunione de' beni; e la divisione non fu fatta che per patti espressi o taciti, « che vale a dire per convenzioni, o per fatti cogniti e tollerati ». Dunque morendo il proprietario, i beni di per sè tornano nel comun patrimonio; e se si lasciano a' figli, o agli eredi scritti nel testamento, o per le leggi dichiarati successori *ab intestato*, tutto è o pel *jus gentium*, cioè per quel patto de' popoli ch'è detto; o per vigore di legge civile, ch'è anch'essa un patto pubblico. I Romani aveano ciò inteso, o più tosto ritenuto dall'antico stato di natura; perchè non facevano i loro testamenti, che come le loro leggi, nei comizj calati e per pubblici suffragi. E siccome le loro leggi non erano che gli antichi loro costumi ridotti in iscrittura, e per renderli più certi e fissi, ed i loro

costumi discendevano in gran parte dal primo stato socievole, cioè da' patti; a quel medesimo modo ne vennero i testamenti. Dunque quando Tacito ha scritto, *Apud Germanos sui cuique liberi heredes, et nullum testamentum*, supponendo che i figli succedano *ab intestato* per diritto di natura, e per testamento per diritto civile, non ha inteso nè la natura, nè l'origine del dominio. Quel gran romore adunque che si è fatto da certo tempo in qua sul diritto de' testamenti, non è degno di uomini grandi, ed intesi delle origini delle cose umane (*). « Ma di queste puerili questioni ce ne avrà sempre in tutti gli Stati, dove i depositarj delle leggi, ficcato il capo ne' codici, non veggono più in là, nè arrivano a comprendere che tutte le leggi in ogni paese son figlie degl'interessi pubblici, ed i pubblici interessi vengono dalla natura degli uomini, e dalla di lei modificazione per la vita compagnevole, pel clima, pel sito, per la natura del terreno, per la forma del governo, ec. Finalmente, che tutti gli uomini han chiesto delle leggi civili e de' magistrati per conservare i diritti naturali con la minore spesa possibile e nella massima possibile sicurtà. »

§ VI. « Ma esaminiamo alquanto più profondamente questa materia. Un testamento può essere o una *obbligazione*, o un *beneficio*. Quando le famiglie primitive vennero a stringersi, non si potè fare senza questi espressi o taciti patti. I. Che i beni delle famiglie dovessero servire al sostegno

(*) Tra gl'Irlandesi fino al secolo passato, come moriva un capo di famiglia, il capo della tribù dividea di nuovo tutt'i beni a tutte le famiglie della medesima (Hume, *Storia inglese*). Questo costume dipinge al vivo la forza e natura della proprietà e quella de' testamenti e dell'eredità, di qualunque sorta sieno.

di tutt'i membri che le componeano. II. Che mancando questi membri, appartenessero a quelle famiglie le quali, essendo nate da un medesimo ceppo, erano congiunte di sangue, e sembravano formare una famiglia più ampia. III. Che mancando tutte le famiglie derivate da un medesimo stipite, i beni appartenessero al villaggio nel quale quei beni erano situati. IV. Che spento tutto il villaggio, fossero de' più vicini. La ragione di questi patti è, ch'essi son naturali a tutti gli uomini, e se ne veggono di grandi esempj tra' presenti selvaggi, e leggonsene molti nelle antichità di tutte le nazioni. »

§ VII. « I patti, dove non sieno nè violenti nè ingannevoli, generano sempre un diritto non meno rispettabile che i jus primitivi. Dond'è che un testamento d'un padre in favore de' figli, o de' congiunti o della patria, non è tutto beneficio, ma parte almeno obbligazione, alla quale non potrebbe venir meno senza rompere la fede de' patti. Le leggi che permettono la diseredazione, suppongono un delitto ne' figli, per cui essendo come ribelli dell'imperio domestico, imperio primitivo e naturale, vengono a perdere il diritto acquistato per la nascita. E nondimeno non potendo niun uomo per delitti che non meritano la morte, perdere il diritto alla vita, le medesime leggi civili non privano i diseredati dal diritto agli alimenti. »

§ VIII. « Mancando i figli, resta il diritto de' congiunti; e dove non vi ha congiunti, ha luogo il diritto della patria. Non può un padre diseredare i figli senza gravi delitti; dunque non può, senza simili delitti, diseredare i congiunti. Perchè potrebbe diseredar la patria? Un testamento adunque in favore d'un estraneo contra i diritti della

patria è *ingiusto* ed *inofficioso*. È un'ingiustizia, perchè si violano i diritti della patria: è un'inofficiosità, perchè ne' gradi di beneficenza la patria dev'esser preferita agli estranei. Quando, v. g., un Napoletano ricco benefica nel suo testamento gli Algerini o i Costantinopolitani, è nemico della patria; quando lascia la sua eredità a' Veneziani, a' Toscani, ec., è ingiusto ed inumano. »

§ IX. « Il consenso non solo de' Cristiani, ma de' Maomettani altresì e de' Pagani, e tanto delle culte quanto delle barbare nazioni, fa che i testamenti, i legati, le donazioni che noi chiamiamo *ad pias caussas*, sieno intangibili, siccome cose divine. Nell'Imperio Turco, nella Persia, nell'India, nella China, ec., non vi ha nè sovrano, nè ministro di sovrano, che ardisse invalidare un di tali testamenti. La persuasione degli Africani e di tutti gli Americani è la medesima. Tra' popoli barbari v'è un'opinione, che chi tocca una cosa a questo modo consecrata agli Dei, e posta nelle mani de' loro ministri, o muoja istantaneamente, o fra non molto; e l'hanno per morto anche se non muore. Quando i compagni di Ferdinando Cortes e quei di Pizzaro, de' quali il primo conquistò il Messico, l'altro il Perù, metteano mano alle ricchezze de' templi, quei popoli spalancavano gli occhi con un gran silenzio, per vedere quando cascavano morti. »

§ X. « Io son persuaso che non vi sia, nè vi possa essere una comune opinione del genere umano, sostenuta per tutt'i secoli, la quale, per quanto ci sembri stolta ed assurda, non abbia un fondo vero. Convengo che questo fondo sia delle volte una pagliuccia d'oro coverta di molto fango; ma disfido i dotti a dimostrarmene una che non sia poi fondata sul vero. Tutta la stupida superstizione

de' popoli pagani ha nondimeno un fondamento bello e vero, *che vi è una divinità governatrice del mondo, di cui noi siam figli e servi.* Qual dunque diremo essere il fondo di quella persuasione del genere umano che riguarda i legati pii? Non credo che sia difficile a svilupparla. »

§ XI. « Come ogni popolo riconosce una divinità, così ogni popolo vuole i ministri della divinità. Questi ministri da per tutto hanno due caratteri: I. di sacrificatori, II. di dottori della Teologia, o sia della religione. Chiunque si conosce, subito sente di essere un peccatore; e chiunque si sente peccatore, vuol soddisfare alla sdegnata divinità; chè niuna nazione è che non sia certa d'odiar l'iniquità, la scelleraggine, la crudeltà. Tutti son persuasi che il primo sacrificio che si fa a Dio, è d'esser giusti ed onesti (1). Dunque come si conoscono rei, corrono a' sacrifizj e chieggono un mediatore. Ecco l'origine e la necessità de' sacrificatori. In tutt'i tempi, dice Cicerone (2), si è creduto, e da tutt'i popoli, che gli Dei parlino agli uomini, e che parlino per li sacerdoti. In ogni parte i sacerdoti sono stati profeti. Or tutti gli uomini amano di sapere i consigli di Dio, tutt'i suoi comandi. Non è possibile adunque una nazione senza sacrificatori, senza dottori in divinità. Se li togliete, voi li moltiplicate. Come tra' Quacqueri, dove non è certa classe di preti, son tutti preti e tutti profeti. »

§ XII. « V'è stato e vi è di molto falso in questa persuasione del genere umano: ma a traverso delle tenebre si vede un fondo vero, e questo fondo

(1) Eschilo ne' *Sette* contra Tebe, v. 77:

Πόλις γὰρ εὖ πράσσουσα δαίμονας τίει.

(2) *De Divinat.* initio.

è del maggiore interesse di tutti i corpi politici; perchè come non ci è più grande interesse di un popolo, quanto è la religione, così non vi debb'esser ceto d'uomini più rispettabile, quanto quello de' sacerdoti. Questo ceto ha da vivere, e vuol de' comodi, e gli sono stati volentieri consecrati. Il sacerdozio è stato da per tutto riguardato come divino; i beni hanno presa la medesima natura. Ed ecco donde dipende la comune persuasione ed il comune rispetto che si ha de' sacerdoti e de' loro beni. »

§ XIII. « Ma non sarebbero perciò i testamenti ed i legati pii suscettibili di nessuna regola? Consideriamolo. In ogni ceto di persone la gente vi si moltiplica a proporzione che vi cresce la facilità di vivervi; come in uno stagno si moltiplicano i pesci, in un bosco le fiere a misura del vitto. Dunque se tutt'i beni d'un paese passassero nelle mani de' sacerdoti, tutti vi diverrebbero sacerdoti: allora sarebbe estinto il sacerdozio. Un sovrano ha centomila uomini in arme: li crea tutti generalissimi; è finito l'esercito. Questo mostra ch'è dell'interesse tanto dello Stato, quanto del sacerdozio: I. che il numero delle persone consecrate abbia una data proporzione col corpo politico: II. che i beni loro assegnati n'abbiano un'altra con le terre, l'arti e le rendite dello Stato. Se si oltrepassa questa proporzione, vengono a mancar le persone che rendono, e le rendite che sono sempre il frutto delle fatiche. Questo produrrà a lungo andare due mali: I. Mancheranno le rendite del sacerdozio, ed egli andrà a distrugger sè stesso. II. I popoli sentendo più i bisogni fisici che i morali, verranno in opinione di essere stati aggirati sotto il pretesto di religione, e daranno addosso al sacerdozio. La storia di Europa ci somministra molti esempi di ambidue questi mali.

§ XIV. « E di qui séguita che i testamenti, i legati, le donazioni pie, come non sono regolate da' diritti comuni e dalla prudenza, possono essere non solo inofficiose, ma inique. Le persone che vi si lasciano andare senza consiglio, in vece di farsi del merito cogli uomini e con Dio, possono diventare empie verso la Divinità, ed ingiuste e crudeli con la patria. »

CAPITOLO XIII.

De' reciprochi doveri per rispetto al dominio delle cose.

§ I. Io ho dimostrato, in che modo gli uomini, i quali per natura nascono in un comune patrimonio, possano poi per vigore del diritto ingenito acquistare di certe proprietà, le quali acquistate legittimamente sieno così proprj loro diritti, come quelli con cui vengono in questo mondo. Ma acquistato il dominio, quali sono essi i diritti che l'accompagnano? quali le azioni reciproche? e quali i delitti, trasgredendo sì fatte obbligazioni? Questa sarà la materia del presente capitolo.

§ II. I filosofi romani, che diconsi giureconsulti, insegnano tre essere i diritti principali che accompagnano la proprietà; 1. la libera disposizione di ciò che è nostro; 2. il possesso; 3. il jus di vendicare (*), o ripetere ciò che ci è stato senza

(*) Ulpiano distingue tra la *vindicatio* e *condictio*: *vindicatio*, dic'egli, *est actio in rem*; *condictio*, *in personam*. Distinzione che Giuliano, nel tit. delle Pandette *de mortis caussa donationibus et capionibus*, l. 13, non ha stimato di dover usare, e Pomponio, l. 9. *de furtis*, riconosce *condictionem rei furto ablatae*. Questi giureconsulti erano de' buoni filosofi, e non disputavano, come alcuni de' nostri, su le piccole pedanterie; ma voleano nondimeno fissare la vera nozione delle parole, « il che è necessario per isviluppare i generi delle azioni ».

nostra libera volontà tolto. Il dominio nasce dal *jus utendi*, e questo dal bisogno; dunque la libera disposizione di ciò che è nostro, cioè il farne quell' uso che richiede la nostra conservazione e felicità, è un diritto che gli è essenziale. Egli è il vero che, poichè gli uomini si unirono in società civile e si sottomisero ad un comune governo, siccome ad universal tutore, a certe persone son proibiti certi usi di quel ch'è loro, siccome a' fanciulli, a' matti, a' prodighi; « e tutto l'abuso che nuoce o a sè, o alla repubblica »: ma questo non è per tôrre loro il dominio, ma solo per meglio assicurarlo e reggerlo al suo vero fine. La legge di natura ci dà la facoltà di servirci di ciò ch'è nostro per nostra felicità, non per infelicitar noi, o gli altri. E su questo medesimo principio fondansi tutte le leggi economiche e suntuarie. Il proibire certi usi, l'invalidare certi contratti, vietare certe importazioni o esportazioni, frenar certi lussi, quando serve alla conservazione delle famiglie e della repubblica, non può essere che giusto e commendevole (*). Anzi nasce dalla prima legge fondamentale di tutt' i corpi civili, per la quale le famiglie si debbono intendere essersi obbligate ad usare talmente i loro diritti da non offendere quelli della comunità.

§ III. Il possesso è così diritto essenziale del dominio, come il diritto d'usarne: perchè come si potrebbe servir di quello che non si possiede? Dunque, introdotta legittimamente la proprietà,

(*) Platone nel I. delle *Leggi* non oscuramente riprende le leggi de' Cretesi e degli Spartani, come quelle, dic' egli, che si studiavano di formare una sola mano, e per avventura la sinistra, dell' *anthreia*, cioè fortezza, ch'è quella di saper tollerare i dolori, senza pensare che poco o nulla alla destra, più ancora importante, vale a dire, all'arte di frenare i piaceri che ammollano la natura e guastano il corpo civile. Riflessione degna di questo gran filosofo.

non mi si può tôrre il possesso senza violar la legge di natura. E perchè il possesso prendesi corporalmente, ma con una volontà costante di far servire la cosa posseduta a tutta la vita, séguita che, se altri senza mio delitto o mia volontà s'impadronisca del mio, io ritenga il diritto di dominio per la sola volontà: diritto che la legge di natura e le civili non altrimenti mi garantiscono, che il dominio istesso. E di qui segue il diritto *vindicationis* e *condictionis;* cioè che, per qualunque maniera, o fortuitamente, o per dolo, o per violenza, senza che io consenta, il mio è pervenuto in mano di chicchessia, io possa *jure meo* rivendicarlo, richiederlo; « e o riprendermelo, o obbligar la persona a restituirmi il mio, o a soddisfare al mio diritto »; e dove mi si nieghi, usar la forza, sia la privata, come nello stato di natura, sia quella del governo e de' magistrati, come nello stato civile; « perchè in ogni stato ed in ogni forma di governo la forza è l'ESECUTRICE DE' DIRITTI ». Quando adunque la legge civile m'impedisce e vieta farmi la giustizia colle mie mani, non mi toglie il *jus vindicandi*, nè il *jus condicendi;* ma a fin di serbare i diritti dell'imperio e la pace civile, ordina che mi serva della forza pubblica, non della privata; della mano de' custodi del corpo, non della mia; perchè nella repubblica tutta la forza del governo è ipotecata al sostegno de' diritti d'ogni cittadino.

§ IV. Si è disputato e disputasi ancora: Colui, in man di cui è la roba mia, richiedendola io, che mi debba egli restituire? — E distinguono: Se egli è possessore di buona fede, i giureconsulti romani sono di avviso che non debba altro rendere, salvo quel che esiste, sia fondo, sieno frutti; e che tutto ciò che si è consumato vada in

beneficio del possessore di buona fede; essendo chi possiede in buona fede, in quel ch'è in buona fede, come padrone di ciò che possiede. Barbeirac approva questo sentimento. Ma se il possessore è di mala fede, un ladro, un frodatore, un violento occupatore, o uno che abbia in mala fede da tali persone comprato o ricevuto a qualunque titolo, restituirà il fondo, i frutti o esistenti o consumati, ed ogni danno fatto al legittimo padrone. Questa seconda dottrina è fuori d'ogni dubbio; perchè non può la reità darci diritto legittimo nessuno. Ma quanto al primo punto, prescindendo da' patti delle leggi, sembrami più ragionevole la dottrina di Grozio, che se il possessore di buona fede per la cosa o pei frutti consumati siane divenuto più ricco e più comodo, debba rendere al legittimo padrone tutto quello che si è per la roba altrui aggiunto al suo patrimonio. È legge di natura, che niuno debba fare il suo comodo con danno o disvantaggio dell'altro. Come nel corso olimpico (ripetiamolo) ciascuno ha diritto di correre quanto può per ottener la vittoria, ma non vuole arrestar colui, nè rovesciarlo o soppiantarlo, che gli corre al fianco, ed ottener la palma a spesa del socio. Vero si è però che, essendo le leggi civili patti pubblici, pe' quali si cede a certi privati diritti (*), anche in coscienza si serberà giusta-

(*) Ulpiano (lib. I. *Digest.* tit. 1. l. 6) dice: *cum aliquid addimus, vel detrahimus juri communi. jus proprium, idest jus civile efficimus.* Questo luogo non è stato capito dalla turba degl'interpreti, perchè neppure Ulpiano avea, nè altri del suo tempo, chiara idea della parola *jus*. Il jus comune, di cui qui parla, è il *jus naturale*, le proprietà animali e comuni a tutto il genere degli animali; ed il *jus gentium*, *quo gentes humanae utuntur* (ibidem l. 1, § 4), le proprietà proprie della spezie umana; donde, come dice Florentino (ib. l. 5), *introducta bella*, *discretae gentes*, *regna condita*, *dominia distincta*, *agris termini positi*, *aedificia collocata*, *commercium*, *emptiones*, *venditiones*, *locationes*, *conductiones*, *obligationes institutae*; perchè tutto ciò nasce dal *jus*, *essenza*, che dà

mente quel ch'è stabilito dalle leggi. Perchè allora ritengo quel guadagno, come cedutomi dal padrone ne' patti generali.

§ V. Accompagnano il legittimo uso del dominio le seguenti leggi: 1. Il diritto che ci dà la natura di vegliare alla nostra conservazione e felicità, e perciò di procacciarci tutto quel che serve a questo fine, dee per la legge del mondo esser talmente adoperato, che usandolo non si danneggi, nè impedisca il diritto degli altri. Se poi dal legittimo e ragionevole uso de' miei diritti segue obbliquamente il danno altrui, come dal crescere le mie mercanzie e venire in istima, il decadere quelle d'un altro; dall'accreditarsi l'arte mia, « come di avvocato, di medico, di maestro di scienze, di pittore, ricamatore, ec. », il discreditarsi quella di qualsivoglia; « dalla diligente e savia cultura de' suoi campi, l'avvilimento de' campi vicini non bene coltivati e governati, ec. », si dee riputare come colpo di fortuna, o siccom'effetto dell'altrui dappocaggine o viziosità, al che noi non cooperiamo (*). È da riputarsi collisione *fisica*, non *mo-*

la natura a ciascun uomo, affinchè possa vivere col minimo de' mali. Le persone che vengono a formare un corpo civile non possono ritenere tutta l'ampiezza di questo *jus gentium*, e di quello che dicono *naturale*; perchè questo non sarebbe differente dal ritenere l'indipendenza, la quale è contraria alla vita compagnevole ed al comune imperio; come le pietre, dice Seneca, le quali perchè facciano una vôlta, bisogna che prendano una figura da potersi combaciare, e lascino la rozza ed irregolare che hanno nelle rupi e ne' monti. Quel cedere dunque ad alcuni de' diritti ingéniti della natura, è detto da Ulpiano *detrahi juri communi*; e quel dare queste porzioni cedute o a tutto il corpo rappresentato ne' comizj, al sovrano magistrato, o a' ministri de' templi, o a ciascuno de' cittadini viventi in compagnia, è l'*addere*. Queste modificazioni del jus naturale innato formano la repubblica, ed essendo patti reciprochi, hanno vigore per la legge medesima dell'universo, *SALUS GENERIS HUMANI*.

(*) « Ne abbiamo de' gran casi nel commercio. Essendo la terra finita, e finiti i bisogni delle persone e delle nazioni, non potrebbe essere finito il commercio, sicchè tutte le nazioni trafficanti vi

male; e le collisioni fisiche sono inevitabili in un mondo il quale non sussiste che per la legge della collisione (*).

2. Che l'impedire l'uso del diritto altrui, quando non è diretto ad offendere il nostro, sia ingiuria e peccato contra la legge naturale, la quale non dà diritto a nessuno, senza dargliene un legittimo uso. Ma chiedesi: È egli lecito prevenire, se vi è timore nessuno che altri non diriga l'uso del suo diritto ad offenderci? — Rispondo di sì, se i fatti altrui son tali da non potersi dubitare della sua malvagia intenzione; come se un popolo vicino s'arma su i nostri confini, vi fabbrica de' magazzini, ec.; se un mio vicino cavi sì dappresso alla mia casa, che non oscuramente dimostra volersi fare una strada sotterranea per rubarmi, ec. Ma

potessero avere il massimo. Di qui segue, che crescendo il commercio di una nazione, è forza che scemi quello di un'altra. Questo può accadere in due maniere: o che una nazione cacci l'altra per forza e distrugga il suo commercio; e questo è manifestamente iniquo; o ch'ella si studi di migliorare le sue manifatture, di accrescere la sua navigazione, di essere più giudiziosa, più giusta, più umana; e chi può condannarla senza ingiustizia? Il coraggio de' Portoghesi e la lunga pazienza fece lor voltare il Capo di Buona Speranza, ed aprirsi un più facile accesso a' paesi orientali: fu ciò un effetto della loro abilità ed un dono della fortuna. Ma di qui nacque il decadimento del commercio e delle arti d'Italia. Si potrebbero perciò chiamare ingiusti i Portoghesi, o muover loro una guerra per aver fatto fortunatamente uso de' loro diritti? Ma non so se fosse il medesimo il caso delle altre nazioni che li vollero cacciare dall'Oriente per forza di guerra: potevano anch'esse pretendere ad una libera navigazione, ma non aveano diritto di soppiantarli. Giambattista Colberto migliorò mirabilmente le manifatture di Francia: questa dovette portare la loro preferenza nel gran traffico, e questa la decadenza delle men buone. Non vi ha sin qui niente che non sia giusto. L'iniquità comincia quando per far valere i diritti nostri s'adopera forza, inganno, maneggi fraudolenti, calunnie, vessazioni, perchè gli altri restino dietro. So che alcuni chiamano *savia politica* una tal maniera di agire. La sperienza dimostra che non ci ha cosa men politica. Si prova per le guerre desolatrici del commercio e delle nazioni che si volevano arricchire per quella *savia politica:* è dunque una politica stolta, ancorchè ella sia comune; perchè gli stolti son sempre infiniti. »

(*) Vedi la Metafis. ital. parte I.

se il timore non è che un puro sospetto o una gelosia, non ci può dare diritto nessuno alla difesa; perchè il diritto di difesa è come l'*inerzia* ne' corpi: non comincia che colla pressione.

3. Che il danneggiare gli altrui diritti e robe, senz'altro nostro pro, sia che il facciamo per mezzo di noi stessi, sia per mandatarj, sia per li nostri animali (che le leggi romane chiamano *pauperiem*), anche senza volontà nostra, sia sempre offesa della giustizia; e perciò richiegga riparazione per due ragioni: 1. perchè tale è la natural giustizia e la civile (1); 2. perchè tale è l'interesse comune. Niun animale, siccome è più di una volta detto, è sì iracondo e vendicativo, quanto l'uomo. Dove dunque si lasciano impuniti ed invendicati sì fatti danni, saranno ben presto reciprochi; ed i cittadini, rilassato ogni vincolo di società, metterannosi in una scambievole guerra, per cui si scanneranno fra loro (2). « E se sieno danni di nazioni a nazioni, scoppieranno in una guerra rovinosa per ambedue. La storia è piena di queste guerre, e la terra è ricoperta di vestigi ancor fumanti delle devastazioni quindi derivate. Niun uomo e niuna nazione, per piccola che sia, soffre volentieri coloro che oltraggiosamente cercano di sopraffarla. Si è veduta un'infinità di città lasciarsi più tosto scannare, bruciarsi volontariamente, ammazzare i figli, le mogli, sè medesimi, che soffrir l'ingiuria e l'oppressione. »

4. Che l'impadronirsi della roba altrui per fare

(1) Vedi il titolo *De actionibus noxalibus*.

(2) Niente parmi meglio detto, quanto quel che l'autore del XXIV libro dell'Odissea (ch'è un centone Omerico) fa dire a Giove, v. 485..... πλοῦτος δὲ καὶ εἰρήνη ἅλις ἔστω, volendo metter pace tra la famiglia d'Ulisse e gl'Itacesi, irati e minaccevoli per l'ammazzamento de' Proci. Il senso è dunque: *siavi pace, perchè vi sarà la comune ricchezza*, ed ogni altro bene. Detto grave e vero.

il suo comodo, sia di soppiatto, il che dicesi *furtum* da' Latini, sia violentemente, il che chiamasi *rapina*, è severamente proibito dalla medesima legge naturale, come quello che rende inutile il jus d'usare che la natura ci dà, e sbarbica il fondamento della vita. Si eccettua il caso di estrema necessità, nel quale, ritornando il diritto della comunione primitiva, dove il possessore non è in un egual bisogno, non si toglie l'altrui, ma il nostro (1). « Io dico caso di estrema necessità, ch'è quello dove pericola la vita; perchè se pericola il comodo, il piacere, il posto, l'ambizion di salire, la stima civile, ec., tu non hai diritto al comune, se non per avventura al soccorso d'umanità; il quale dove ti si nieghi, ogni forza o scaltrezza che adoperi a strapparlo, è iniqua (2). La ragione è, che dove la vita è in sicuro, l'uomo è dalla natura raccomandato alla sua diligenza, alla virtù, all'abilità, per avere il di più. »

(1) In tutt'i paesi del mondo voi troverete che niente infami tanto le persone e le renda odiose, quanto i titoli di *mariuolo*, di *giuntatore*, di *bugiardo*, di *superbo*: intanto io non saprei vedere quanti fossero da eccettuarne dall'averli tutti e quattro. Perchè la sola differenza che vi si pone, è di cambiamento di parole, chiamandosi da alcuno il rubare, *conquista*, *industria*, *diritto*, ec.; e l'aggirare, *perizia*, *solerzia*, *ingegno*, *preminenza*, ec.; ed il mentire, *prudenza*, *politica*, *arte di governare*, ec.; e l'esser superbo, *serbar la dignità*, *il decoro*, ec. Lascio a' filosofi l'investigare le molle di questa contraddizione.

(2) « I Romani avevano essi nessun diritto da rapir le vergini Sabine? Poteano purgare la loro vita e tornare alle loro patrie, dond'eransi fuggiti per delitti. *Tantae molis erat Romanam condere gentem!* Furono dunque iniqui rattori. Gli Uscochi poteano rientrare nelle terre, lavorare, nutrire animali, ec.: la pirateria che usavano nell'Adriatico era dunque una ingiusta rapina. Sono nel medesimo caso i Barbareschi. Vi è nel nostro Emisfero una Corte che va ogni anno decadendo nelle sue rendite; potrebbe dire: Se io non trovo nuovi modi di rubare, non posso sostenermi nell'antico grado di potenza e dignità? Se questa massima potesse giustificarsi, non solo bisognerebbe dire un gran *vale* alla legge cristiana, ma alla naturale altresì, e divenir tutti Epicurei. Ed allora anche resterebbe il problema, *è veramente utile?* Non so chi potesse dir di sì. »

5. Che non è men furto il chiappar le altrui robe con fatti e contratti fraudolenti; nè meno rapina abusarci della nostra carica, autorità, ordine, stima, per trarre a noi de' non dovuti doni, testamenti, legati, o per obbligar altri a contratti ineguali. Perchè essendo la giustizia EQUALITA', *aequum*, manca sempre che si contrae e permuta e dà fra due persone d'inegual forza, fra le quali il minore tace per necessità o per inganno. Le leggi dunque che vietano a' magistrati delle provincie ogni contrattare, son fondate su questo principio (1).

6. Che chiunque ha commesso uno di sì fatti delitti, se sia commesso senza malvagio animo, non è che semplice *taglione*, cioè obbligato a rimettere la parte offesa nel primo suo stato; e dove sia fatto per dolo, oltre all' esser taglione, nello stato di natura è obbligato alla pena fiscale del mondo, e nella repubblica a soddisfare l' offeso imperio. Il che potendo, nè adempiendo, continua nella prima lesione, e viene ad essere uno scellerato incallito, il quale non merita di essere tollerato nella società degli uomini (2).

§ VI. Domanda Cicerone: È egli lecito ne' corpi

(1) Carlo V vietò a' magistrati di tôrre a preslanza da' litiganti. *Constitut. R. S.* pag. 535. Un plebiscito romano (l. 18. *de officio Praesidis*) dice: *NE QUIS PRAESIDUM MUNUS DONUMVE CAPIAT, NISI ESCULENTUM, POCULENTUMVE, QUOD INTRA DIES PROXIMOS PRODIGATUR.* Questi doni, detti da' Greci *ξενια*, *ospedali*, vengono da quella naturale cognazione che la natura ha posta tra gli uomini, e ch'è bene che si serbi. Pur è da ricordarsi il proverbio greco che M. Antonino scriveva a' magistrati di provincia (l. 6 *de officio Proconsulis*) οὔτε πάντα, οὔτε πάντοτε, οὔτε παρὰ πάντων, *neque omnia, neque quovis tempore, neque ab omnibus.* In tutte le massime di questo principe filosofo non ce n'è una più bella e meglio lavorata so la Geometria morale.

(2) Federico II (*Const. R. Sic.* lib. I, tit. 38) tra i doveri del sovrano mette, *nova quotidie reperire consilia, per quae virtuosi ditentur praemiis, et vitiosi continuis POENARUM MALLEIS CONTERANTUR.* Ecco un pezzo di consumata sapienza.

civili spogliar uno de' suoi beni in tutto o in parte, se la pubblica salute e felicità il richiegga? — Al che si vuol rispondere di sì, dove non sia altra maniera di provvedere alla salute del tutto; perchè queste sono quelle porzioni di jussi ceduti ne' patti sociali. Ben è però vero che tutti gli altri cittadini sono nell'obbligo di ricompensar colui i cui beni han servito alla patria; perchè in ogni compagnia di giusti amici debb'esser comune così il bene, come il male. Si guardi però, che si tratta nel solo caso della pubblica utilità, non già di veruna privata, per grande che sia; perchè i beni de' privati cittadini sono ipotecati al tutto, o alla parte del tutto; ed è una prepotenza iniqua spogliar del suo il più debole, perchè serve ad accomodare i fatti nostri, ancorchè si vegga tra noi da niun ordine di persone farsi più spesso, quanto da coloro che debbono essere i modelli della giustizia e della santità.

§ VII. Finalmente se avviene che la roba altrui, senza conoscersi il padrone, pervenga nelle mie mani, debbo tenerla in deposito, finchè il proprietario non comparisca; e far sapere al pubblico per proclami, come io ne sono il depositario. Questa legge nasce da' medesimi principj per cui si son fissati i dominj privati; e dal patto sociale, che obbliga tutt'i cittadini di una repubblica a mutue prestazioni di carità e di amicizia (*). Il tempo di tenerla in deposito è da stabilirsi dalla natura stessa della roba, che fissa i limiti alla ragionevole volontà del padrone. Se sia cosa da corrompersi in uno o due giorni, non comparendo, mi servirò del diritto di occupazione, prima che

(*) La legge spartana, *Quae non posuisti, ne tollas*, è cruda. Questo sarebbe il caso del *noli esse nimium justus*.

marcisca; perchè fo uso del diritto innato, che non mi si può togliere per una non ragionevole volontà del primo possessore: perchè chi ha egli diritto di dirmi, *marcisca più tosto e si perda, che servirtene?* Conciossiachè questo non sia differente dal dire, io voglio sottrarre la mia porzione dal diritto primitivo, sentimento stolto ed iniquo. E se non può marcire che in uno o due anni, serberò la medesima regola in un più lungo tempo. Dove poi sia cosa incorruttibile, si richiede ancor maggior tempo per poterla occupare, usarla, o alienarla in nostro beneficio, cioè un tal tempo, che sarebbe ridurre la cosa fuori dell'uso di servire al genere umano, e frustrare la natura, non usandosi dalla persona possidente. E se dopo alienatala sopravvenga il legittimo padrone, fia il caso del possessore di buona fede (*). La ragion di tutte queste proposizioni è, com'è detto, nel *jus utendi* primitivo, comune a ciascuno, che la natural giustizia, l'interesse e l'utilità comune de' popoli ci garantiscono.

CAPITOLO XIV.

De' patti, del commercio de' beni e de' contratti in generale.

§ I. La mia filosofia, che mi par quella del genere umano, è che ogni obbligazione corrisponda a qualche diritto. « Tutte le leggi, dall'eterna fino alle più piccole civili, suppongono l'*usie*, le proprietà; i jussi, i diritti delle persone, delle famiglie, delle città. » Di qui è che dove non è diritto

(*) Vedi il § IV.

nessuno, non vi è pur legge, nè obbligazione, « e non ve ne può essere: la legge eterna è l'ordinatrice delle cose di questo mondo secondo le loro essenze, rapporti, fini; ella dunque suppone queste cose: proprietà, rapporti, fini. Ond'è che il GIUSTO è anteriore all'imperio della divina volontà. Le leggi civili suppongono uomini e famiglie e proprietà, o jussi di persone, di famiglie, di corporazioni, ec.; le quali cose tolte, non resta loro più luogo alcuno. »

Si è veduto di sopra, quali sieno i diritti innati delle persone, quali quelli che dagl'innati derivano nell'acquisto de' beni che servono alla vita, e quali per ciò le corrispondenti e reciproche obbligazioni. Tutte queste obbligazioni nascono o dalla natura, o da' fatti concordi alla natura. Ma vi è un terzo genere di obbligazioni che nascono dal consenso e dalle parole, per cui l'un uomo trasferisce in un altro alcuna porzione de' suoi diritti pel fine di star meglio; fine che la natura medesima ci propone; delle quali obbligazioni è ora da dirsi.

§ II. Ogni obbligazione che nasce da consenso e da parole, dicesi obbligazione di patto; perchè il patto è definito da' giureconsulti romani, *duorum pluriumve in idem placitum consensus*, l. 1. *De pactis* (*). Omero chiama i patti *harmonias*,

(*) Sarebbe difficile il dire se i Latini traessero la voce *pactum* da *paco*, *is*, che poi alla dorica dissero *paciscor*, FAR PACE, o da *pango*, *is*, FICCARE, avendo usato il *pangere foedus*, *pangere pacem*, ec., come *pacisci*, sempre in senso d'inchiodare, ficcare, legare: sarebbe il πασσαλεύω, *figere paxillos*, INCAVICCHIARE; del qual πασσαλεύω si serve tanto Eschilo nel Prometeo. Tutte queste voci sono dal greco. I Dori usavano di dire παχτὸς per *ficcato*, e παχτόω per *ficcare*, *incavicchiare*. L'antico πήγω, εις, che poi fu detto πηγνύω, e πήγνυμι, ha l'istessa forza. Ed in vero il patto è un incavicchiamento reciproco de' paciscenti. Dal παχτόω e dal παχτὸς credo che sia la voce napoletana *paccariglio*.

perchè il patto è un accordo delle volontà di due, come l'armonia è l'accordo degl'istrumenti musici, o delle loro corde. Il medesimo poeta li chiama delle volte *ORCIA, giuramenti;* ed *IERA ORCIA*, cioè *sacri giuramenti;* perchè i patti solenni solevansi giurare, affinchè si avessero per più fermi coll'intervento dell'autorità del Sovrano del mondo. Nel comune linguaggio de' Greci i patti, almeno i più solenni, chiamansi *SPONDAE, libazioni;* perchè non si faceano senza sacrifizj, per invocare gli Dei protettori delle promesse, e vindici di colui che frangea la fede; essendo il verbo *spondo, libo*, donde sono le *spondae, libationes*, consecrato nel Jus pontificio de' Pagani. E di qui venne a' Latini *spondeo* e *sponsiones*, parole solenni in tutt'i patti, e principalmente nelle stipulazioni: *Spondes?* — *Spondeo.*

§ III Vi ha de' patti *bilaterali* ed *unilaterali*, siccome piace a Grozio chiamarli. Il patto bilaterale è una sponsione o promessa reciproca, fatta ed accettata da ambe le parti; tale sarebbe una lega difensiva tra due sovrani, e tali sono le nozze, una compra, una locazione, ec. L'unilaterale è quando una sola parte promette, e l'altra non fa che accettare, siccome sarebbe un patto di donazione futura, di prestanza, ec. I giureconsulti romani, o più tosto i loro interpreti, distinguono in oltre due sorte di patti, che chiamano solenni (*sponsiones, stipulationes*), e non solenni (*pollicitatiunculas*), che i Prammatici dissero *patti vestiti*, e *patti nudi*. Un patto solenne o vestito è quello che ha causa e titolo, o almeno l'una o l'altra cosa. Il titolo è il nome del patto consecrato nelle leggi, come *mutuo, commodato, precario, vendita* e *compra:* per *causa* s'intende quel dare o fare qualche cosa, siccome caparra del

patto. Dove manca il titolo e la causa, ogni patto si ha per patto nudo, ciò per semplice *pollicitazione.*

§ IV. Obbligano essi i patti la coscienza de' paciscenti? cioè obbligano naturalmente? Si può dubitarne? La ragione è, che ogni patto trasferisce un diritto che si potea trasferire (1); il quale, poichè si è trasferito senza dolo, o forza qualunque, è così proprio di colui a cui si trasferisce, come ogni diritto innato; il quale perciò violare è contro alla legge di natura, come ogni altra ingiustizia. Il finger l'opposto è una contraddizione; perchè è accordare insieme e negare il diritto di trasferire e di acquistare; e questo è negare e concedere ad un tratto il diritto di vivere il meno miseramente che si può. E perciò siccome la legge di natura ci comanda di rispettare i diritti innati di chicchessia, così richiede che sieno intatti i diritti trasferiti per convenzioni. Il distinguer poi tra patti *solenni* e *nudi*, è una distinzione di legge civile, ignota alla semplicità della natura (2). Ogni patto in natura, purchè non sia uno scherzo, o una cirimonia ben cognita pel modo di trattare, è serio, e con ciò solenne. E se la legge civile non ci dà azione contra coloro che vengon meno alle semplici promesse, è per due ragioni, che valgono nell'ac-

(1) Perchè i diritti tutti quanti servono al fine de' diritti, ch'è la vita felice, il minimo de' mali; e perciò se il trasferirlo è da me stimato un miglior mio bene, ho il diritto ingenito di trasferirlo, e l'altro un egual diritto d'acquistarlo.

(2) Un Olandese del Capo di Buona Speranza avendo promesso ad un di quei Cafri un regalo per un servigietto, quegli il servì con grande alacrità: ma l'Olandese negògli poi la promessa; di che nacque uno scandalo sì grande in tutta la gente degli Ottentotti; siccome di cosa sin d'allora inudita, che bisognò cancellar la macchia di mala fede con molti regali e carezze: e nondimeno restarono tuttavia adombrati. *Kolbi.*

cordo delle azioni esterne, non negli obblighi della coscienza: I. perchè il multiplicar le liti all'infinito nuoce al corpo civile: II. perchè si vuol lasciar sempre qualche cosa alla virtù, al costume, alla verecondia degli uomini, animali di natura generosa; nè voler forzare ogni azione, e, reprimendo la natural generosità, farne de' vili schiavi. È dunque in qualsivoglia patto da tenersi per regola di natura quel che scrive Ulpiano nella sopraccitata legge 1. *de pactis: Quid tam proprium fidei humanae, quam ea quae inter nos placuerunt, servare?* Dove quel *fede umana,* detto con profonda filosofia, significa la corda che dee legar gli uomini, e conservarli in un corpo da sostenere in pace e sicurtà tutte le parti (*).

§ V. Ma vi son di certe cagioni che invalidano i patti per la forza stessa della legge di natura. E primamente ogni patto in cui sia intervenuto dolo, pel quale si sia pattuito, è di sua natura nullo. Imperciocchè il patto non altrimenti ha vigore, che per volontario e libero trasferimento del nostro diritto; il che dovettero intendere i vecchi Latini, uomini *antiqui moris,* quando dissero *pacionem* per *pactum,* cioè *pace,* la quale è sempre figlia di reciproco amore, quando sia vera: ma questa libera volontà, questa *pacione* viene ad esser guasta pel dolo. Il dolo poi non si può meglio definire di

(*) Obbes deriva tutta la forza delle leggi naturali da' patti, e quelle de' patti dal reciproco timore. La forza dunque delle leggi di Obbes è una *forza meccanica.* L'uomo non sarebbe egli capace d'una *forza morale?* Questo è degradarlo di troppo; il che non è filosofico, nè del pubblico interesse. Egli è intanto vero che, poichè si è scossa la riverenza della Divinità, voi non vedrete osservato alcun patto, se non da chi teme. Fu domandato un Politico: *Che son esse le paci che fanno le nazioni vicine?* Ed egli: *Colpi di timore reciproco.* — *Quanto durano?* — *Quanto la debolezza dell'una delle due parti*, disse l'altro. « È la storia di tutt'i secoli; e questa storia svergogna l'uomo. »

quel ch'è definito nella legge 7, § 9 *de pactis: Dolus malus fit calliditate et fallacia; et, ut ait Pedius, dolo malo pactum fit, quoties circumscribendi alterius caussa aliud agitur, aliud simulatur.* Dunque le *restrizioni mentali*, tanto autorizzate e sparse da certi questionanti, ed ogni frode, qualunque epiteto le si aggiunga per coonestarla, anche a' giureconsulti pagani son sembrate doli, e come tali dannate. Sarebb' egli più casta la filosofia, che non è la scienza de' Risolventi? (*)

§ VI. Secondariamente l'ignoranza e l'errore venendo a far quel medesimo che il dolo, cioè a viziar l'atto libero che si richiede in ogni patto e contratto, vengono conseguentemente ad invalidarlo. E di qui è che non si pattuisce nè contratta bene e legittimamente tra un uomo di maturo senno ed un ragazzo; tra uno scaltro ed una donnicciuola, tra un popolo culto e perspicace, ed un ignorante e selvaggio; tra un che trema per qual si è cagione, ed un lesto ed impavido. Monsieur de la Borde nella storia de' Caraibbi, popoli semplici, rozzi e ignoranti dell' isole del Messico, cioè tuttavia ragazzi, narra che quella buona gente, che non calcola mai il futuro, per ogni minimo bisogno, come d'un bicchier di vino o di acquavite, o di tali altri piaceruzzi, di mattina vendono i loro letti, e la sera poi, accortisi d'averne bisogno, corrono piangendo e singhiozzando per ricomprarseli. Chi potrebbe approvare

(*) Ma la scienza de' Risolventi rende a' loro autori: è il loro Perù. Questo spirito di cupidità annebbia la mente, guasta la morale de' popoli, ed introduce una furberia universale, esecrata da' primi Cristiani, ed ignota a' popoli semplici, che poi, nel lume medesimo delle buone cognizioni, non è facile di svellere dal cuore delle persone. La legge di Gesù Cristo è netta, nè ammette commentarj: EST EST, NON NON. Bisogna dunque rinunciare al diritto di esser Cristiani per sostenere queste anticristiane dottrine.

tali vendite? (1) I preti idolatri del Messico davano ad intendere a' popoli, che alla fine di ciascun periodo, cioè ogni cinquant'anni, finiva il mondo; e spargendo lo spavento ne' cuori della gente, chiappavan loro quanto aveano, per la ragione che loro non serviva più; e poi, passato il timore, il riteneano, come cosa appartenente agli Dei. Qual uomo, purchè non fosse un Ateista, potrebbe approvar questi spogli?

§ VII. Per terzo, il timore corrompendo la ragione e la libertà, viene in conseguenza a render nulli i patti ed i contratti (2). Le leggi latine con-

(1) Ma tali sono stati tutt'i primi commerci degli Europei cogl'ignoranti e ragazzeschi popoli dell'America e dell'Africa, e per avventura non sono ancora finiti. E questo mostra la probità del commercio europeo. *Se volete esser giusti*, dicea S. Agostino a' Romani, *tornate alle capanne di Romolo*. Questa filosofia, il conosco, assai disgusta; ma ogni medicina disgusta, e la vera morale non è un sorbetto, ma una medicina, anche secondo lo stile evangelico. Bisogna dunque o rinunciare ad ogni giustizia, o non riconoscere altra filosofia, che quella che nasce dalla legge.

(2) « Nello sconvolgimento delle nazioni di Europa, dopo che l'Impero orientale non fu più tra noi temuto, e cadde in debolezza l'occidentale di Carlo Magno, nazioni, provincie, città, tutte levarono il capo ed incominciarono a scambievolmente devastarsi: evento che Tacito avea con occhio finissimo preveduto e prediletto. Caduti perciò in grandissima ignoranza, non ritennero altro di buono che un gran rispetto, ancorchè assai materiale, per la religione cristiana. Per buona fortuna certi Papi furono molti savj e dabbene; onde si ebbe per loro molta venerazione. Quindi essi divennero gli arbitri di quasi tutte le contese tra principi, repubbliche, città; il che giovò moltissimo senza dubbio, perchè non si finissero di scannar tutti. Non potea nondimeno farsi che la Corte di Roma non venisse a crescere in autorità, dominio, ricchezze. Questo solleticò l'avidità ingenita in tutti gli uomini; ed a poco a poco dall'autorità, che dirittamente usata avrebbe servito alla felicità di Europa, si venne alla signoria, ed a far paura per accrescerla. Le nazioni europee si misero da principio sotto la protezione della S. Sede, come sotto quella della Divinità, e ciò per viver quiete e sicure; ma poi la cupidigia di signoreggiare fece pretendere alla Corte Romana, ch'esse dovessero esser vassalle, feudatarie, serve, ligie. Nell'ignoranza e nel timore vi si accordarono, si fecero de' trattati, si giurarono. Il fondamento di questi patti e la causa impulsiva era la paura e la quiete. Se questi patti obbligano, séguita che la forza è la sola regola del diritto; e se questo è empio, che giudicar possono gli uomini ragionevoli e giusti della loro obbligazione? L'ostinarsi in simili pretensioni non può che finirci di desolare. »

cedono questo del solo *metus major*, e non già di ogni anche piccolo timore. Ma si vuole avvertire che niun timore è di per sè grande nè piccolo, ma diventa tale per rapporto a colui a cui s'incute. Il timore, dicono gli Stoici, è un'apprensione d'un male soprastante; dunque nasce più dal modo di apprendere il male, che dal male medesimo. E così voi potrete fare maggior paura ad una donnicciuola o ad un fanciullo con un sorcio vivo in mano, che ad un intrepido soldato con un cannone. È perciò la natura del timore non è da definirsi per la quantità del male, ma per la disposizione di colui che teme. Vi ha degli spaventacchi fisici o morali, de' quali un uomo accorto si ride; ma una donna, un contadino, un uomo dabbene ne sarà sconcertato (1). Se i patti, i contratti, i testamenti, i legati, le donazioni, le cessioni, ed ogni prestazione che sia, nasca da uno di questi spauracchi o fisici o morali, non può essere approvata dalla giustizia, la quale non ama che l'egualità de' contraenti e del contrattare. Quanti di questi patti e contratti si avrebbero a rescindere, se gli uomini, come pare che mostrano, così volessero esser giusti, onesti, riverenti e timorosi della Divinità! (2)

§ VIII. In quarto luogo, è la forza, *vis major*, secondo le leggi, che invalida i patti ed i contratti. E s'intende per *vis major* quella a cui o non si può resistere, come si sia assalito da molti; o non si può resistere senza gran pericolo, come quella che dicesi fatta a Lucrezia dal giovane Tarquinio. La forza per la medesima

(1) Fu il caso di papa Celestino.

(2) « Di qui si vede che queste proposizioni, *timoroso della Divinità* e *giusto*, *empio* ed *ingiusto*, son convertibili. Non può chi teme Dio essere ingiusto per sistema; nè un ingiusto per sistema può non essere Ateista. »

ragione rende nullo il patto, per cui il gran timore, cioè corrompendo l'atto razionale, umano, libero, richiesto in ogni traslazione di diritto, come cosa essenziale al patto. I giureconsulti romani distinguono tra *forza giusta* e *forza ingiusta*, decretando che la sola forza ingiusta vizii il patto e 'l contratto. Il che è verissimo; perchè la forza giusta suppone un'anteriore obbligazione, e perciò non crea un nuovo patto, ma dà vigore all'antico, o a qualche obbligo ingenito: è dunque non creatrice del diritto, ma esecutrice. Così un uomo che abbia forza da dirimere un ingiusto contrasto tra due persone, ed obbligarle alla pace o ad una ragionevole convenzione, può e dee farlo pel diritto innato di reciproco soccorso; e quelli tali che han per questa forza convenuto, son tenuti alla convenzione, non già per un diritto che nasca da forza, ma per quello dell'interna obbligazione (1). E questo medesimo si vuol dire, se un principe savio e giusto colla forza dell'arme, non per cupidigia di dominio, ma per amor dell'umanità, sottometta al suo imperio un popolo salvatico, o venuto nell'anarchia, il quale non facea che rubarsi, incendiarsi, coltellarsi ed ammazzarsi crudelissimamente; quel popolo è obbligato a tutte le leggi ed a' patti a cui è stato sottomesso per sua felicità; perchè vi era obbligato anche prima per la forza della legge universale (2).

(1) « Così l'imperador Luigi accomodò il Principe di Benevento con quel di Salerno, ch'erano cagione che i reciprochi sudditi si scannassero per continue guerre. »

(2) Questo principio potrebbe forse giustificare la condotta di Carlo Magno co' Sassoni, d'Ugone Capeto co' Francesi, ec. ec. « I Turchi pretendono di aver avuto questo diritto nell'occupazione dell'Imperio Greco, perchè le provincie di quell'Imperio si desolavano a vicenda. Il medesimo diritto si facea valere da' Veneziani così in Grecia, come in terra ferma d'Italia. Ma resta sempre a sciogliersi un gran problema: *Vi era egli altro modo meno violento da fare il bene che si pretende, o vi si è mischiata un poco l'ambizione e l'avidità?*

§ IX. Ogni contratto è un patto in legge di natura; perchè l'*incavicchiarsi* che fa l'un coll'altro per patti, non è differente dal *legarsi insieme*, che dicesi *contratto*. Ma i giureconsulti romani mettono due differenze tra patto e contratto. I. La parola *patto* prendesi con più ampio significato, che non si fa di quella di *contratto*. II. I contratti non risguardano che le sole cose le quali sono in commercio: dove che i patti hanno luogo anche in certe *azioni*, dette con particolarità *jura*, le quali come cose *incorporee*, secondo la lingua di quegli Stoici, di lor natura non sogliono essere in commercio, nè trafficarsi. La donazione è un patto; è un patto un'amicizia giurata, una lega, ec.; ma non si direbbero in lingua de' giureconsulti *contratti*. Di qui è che i Latini diceano più tosto *pacta nuptialia*, che contratto di nozze (*). Questione di parole, e che non monta nulla a voler esser giusto. Si noti qui che delle volte le leggi romane chiamano il patto col nome di *legge*. Così *contractus initus hac lege* vuol dire un contratto a cui sia annesso un tal patto obbligatorio: « e la ragione è, ch'essi per la tradizione antica del popolo romano non riguardavano le leggi che come patti pubblici, non essendosi in quella repubblica da prima fatte che per un modo di stipulazione de' magistrati al popolo ».

§ X. Adunque i contratti non si son inventati che per la sola ragione del commercio. Il commercio è il cambiare il soverchio con quel che ci manca. E perchè è difficile che vi sieno delle per-

(*) Tra gli Africani, e quei dell'Asia, dove le mogli si compraao, son più contratti che patti. Ma tra noi, benchè s'usi che le mogli comprino i mariti, nondimeno il rispetto dovuto alla parte più riguardevole della famiglia, ch'è l'uomo, vuol che si chiamino patti piuttosto che compre. Della medesima natura sono i giuochi, cioè patti e non contratti.

sone, o delle famiglie, o de' popoli, a cui non manchi qualcosa, sia del necessario alla natura, sia di quel che può esser comodo, sia per que' bisogni che il lusso ha a poco a poco introdotti e renduti naturali; séguita che non vi sia nè persona, nè famiglia, nè popolo, che non abbia bisogno di commercio (*). « I primi abitanti della terra, essendo ancora pochi, poteano vivere di caccia, di pesca, d'erbe, ghiande, animali addimesticati, ec., come oggi gli Ottentotti, i Tartari, ec. Essendo poi cresciuti, loro bisognò coltivar la terra. Questo introdusse varj generi di averi ed il bisogno di permutare, cioè di *traffi-care*. Crescendo ancora e moltiplicandosi, sursero di nuovi bisogni e di famiglie da non poter vivere su l'arti primitive; esse si diedero a migliorare i materiali da quelle prodotti, e vissero di manifatture. S'introdussero adunque più generi di cose, e si venne a dilatare la necessità di commerciare. Ma continuando sempre ad aumentarsi le famiglie ed i bisogni, si arrivò a tal punto da non si poter vivere su l'arti primitive e su le manifatture di necessità; onde si ebbe da molti a vivere su l'arti di lusso, e vennero a questo modo infinitamente moltiplicate le sorte di permute e di commercio. Finalmente neppur questo bastando ad alimentare il crescente popolo, ed a soddisfare a tutt'i bisogni di natura e di capricci, si fu obbligati alla navigazione o al commercio esterno. E perchè le nazioni sono tra loro come le famiglie, e vale a dire posseditrici di varj beni (*non omnis fert omnia tellus*), e di diverso ingegno, diverse abilità, diversi temperamenti, diversi gusti; si trovò subito che le une aveano bisogno dell'altre a poter ben vivere. »

(*) Vedi la nostra *Economia Civile*, tom. I.

§ XI. Coloro i quali trafficano, cioè permutano il soverchio col necessario, dove intendono non già di regalarsi scambievolmente, ma di permutare i loro diritti e le loro robe secondo la bilancia della giustizia, non vogliono ricever meno di quel che danno, nè dare più di quel che ricevono. Dunque la prima legge naturale regolatrice d'ogni contratto permutatorio è l'egualità perfetta tra quel che si dà e si riceve. Questa egualità appunto fece chiamare la giustizia *equità*, cioè uguaglianza, e tra' Greci ἴσον, *l'eguale* (1), siccome è più d'una volta detto.

§ XII. L'egualità tra due cose può aversi o nel numero, o nel peso, o nella misura, o nella stima. L'egualità del numero non può esser sempre la vera egualità richiesta ne' contratti; perchè cento pecore, benchè in numero eguali a cento buoi, non sono intanto eguali di quella egualità che richiede la giustizia. Il medesimo si vuol dire del peso e della misura: perchè una libbra d'oro non si riputerà eguale ad una di rame, nè cento braccia di dommasco a cento braccia di telaccia. Dunque l'egualità da serbarsi ne' contratti è quella di stima ἴσον ἀνάλογον, L'EGUALITA' DI PROPORZIONE, come la chiama Aristotile, e vale a dire, che quel che mi dai, stia a' miei bisogni, come sta a' tuoi quel che ti do io (2).

§ XIII. L'egualità di stima chiamasi egualità di prezzo; perchè in nostra lingua queste parole, *stima*, *prezzo*, *pregio*, *valore*, *valuta*, suonano il medesimo. Il prezzo essendo il medesimo che la

(1) Anche tra noi la parola *justo* vuol dire eguale, cioè nè più grande nè più piccolo della vera misura. E quindi è la nostra frase *justo justo*.

(2) Vedi la parte seconda dell' *Economia Civile*

stima che si ha di qualche cosa, e la stima nascendo dal bisogno che se ne ha rispettivamente alla quantità maggiore o minore del genere; séguita che il prezzo delle cose e delle fatiche sia sempre in ragion composta, diretta de' bisogni, reciproca delle quantità fisiche. E questo vale il dire, che un tomolo di grano sarà riputato più, se sieno molti coloro che n'han bisogno; e meno, se sieno meno; e vicendevolmente si apprezzerà più, se ve ne sia poco; e meno, dove ve n'ha molto. Or come questa ragione e proporzione non nasce dall'arbitrio umano, ma dalla natura stessa delle cose e dalla quantità delle fatiche; segue che i prezzi non sieno più soggetti all'arbitrio della legge civile, di quel che sia la proporzione tra date quantità simili. Per la qual cosa come la ragione tra 'l 16 e l'1 non è soggetta nè a' capricci, nè alla forza umana, nascendo necessariamente da dati termini; così non sarà la proporzione tra l'oro e l'argento, nè verun'altra di qualsivoglia cosa o fatica (*). « La sola maniera ch'è in poter degli uomini di fare sbassare certi prezzi troppo alti, o alzare certi troppo bassi, è di accrescere o scemare i generi. Se il prezzo del grano, verbigrazia, è troppo alto, si farà venir del grano; e se è troppo basso, si agevoleranno l'estrazioni. Se il prezzo di certe manifatture è troppo basso, si lascerà uscire con libertà, ed anche si procurerà quest'uscita; e se è troppo alto, si aumenteranno i manifattori col premiarli. Se l'oro e l'argento

(*) Donde si vuol intendere che le assise, dove non sieno spiegazioni di questa ragione per avvertire i popoli ignoranti, sono incerte. Crederei ancora che nuocessero; perchè introducendo una spezie di monopolj, feriscono la vita del commercio, ch'è la libertà del correre per tutte le possibili direzioni e con tutta la possibile velocità. Ma di ciò è detto nell' *Economia Civile*.

fosse poco, si promuoverebbe il commercio esterno; e se fosse troppo da opprimere, si aumenterebbe il lusso di materie e manifatture esterne. Queste sole operazioni possono giustamente convenire alla forza della legge civile. Ogni altra, essendo violenta, opera pel contrario di quel che si prefigge; e vale a dire, rende caro il buon mercato, e buon mercato il caro. »

§ XIV. Sogliono i giureconsulti assegnare due sorte di prezzi, detto uno *volgare*, l'altro *eminente*, prendendo la parola prezzo per *misura de' valori*. Prezzo volgare è quando l'una cosa valuta l'altra, come tante pecore, tante vacche; o l'un'azione l'altra, come tante giornate di arare, tante visite d'un Medico; o l'azione la cosa, come tante giornate per un bue; o la cosa l'azione, come tante pecore per tanta fatica. E quest'era la maniera di contrattare tra i popoli antichi innanzi che si trovasse l'uso del denaro, ed è ora tra i selvaggi. Tutt'i contratti erano permute, regolate dal comun bisogno, ch'è sempre la sorgente della pubblica stima d'ogni cosa. Nel Perù medesimo, nome divenuto universale per significar oro ed argento, non v'era moneta, e quei metalli servivano d'ornamento de' templi o de' grandi (*).

§ XV. Ma crescinti i bisogni e moltiplicatesi le cose e le azioni, o sia l'arti, non era più comodo nè possibile trafficare col solo prezzo volgare. E perchè l'oro, l'argento, il rame aveano cominciato a venire in grandissima stima, ed eran riputati equivalenti ad ogni qualunque fatica o cosa, e perciò mallevadori di tutto e rappresentanti di tutto; il denaro, cioè l'oro, l'argento, il ra-

(*) Vedi Garcilasso della Vega. Era il medesimo lo stato della più gran parte dell'Africa 300 anni addietro: non v'era moneta, e l'oro vi serviva come cosa, non come rappresentante.

me (*) monetato, divenne prezzo comune ed eminente, ed un nuovo genere di ricchezze ignoto a' barbari popoli. Perchè dove prima le ricchezze non erano che robe e fatica, dette *ricchezze primitive e naturali*, venne il denaro a fondare una ricchezza rappresentante, che di per sè non giova nè punto nè poco alla natura.

§ XVI. Platone nell' VIII della *Repubblica*, ed Aristotile nella sua *Politica* muovono una molto interessante questione, ed è, se il denaro abbia o no guasto il costume; e dicono di sì; il che si può dimostrar geometricamente. Perchè il buon costume è sempre in ragione inversa della cupidigia: ma il denaro ha di tanto dilatata la cupidigia, di quanto egli è maggior rappresentante che non è il prezzo volgare; dunque il costume de' popoli avidi di denaro dee stare al costume de' popoli tra cui s' ignora, come l'avidità di questi all'avidità di quelli, cioè come 1 ad una quantità indefinita. Questa teoria è confermata da tutta la storia de' popoli. *Ma il fatto è fatto, e non si può disfare.*

§ XVII. I prezzi della moneta son tre: *prezzo*

(*) Si potrebbe provare per infiniti luoghi d'Omero, che ne' tempi eroici il rame era valutato presso a poco come l'oro. Il ferro dovette venir più tardi, come quello che ha bisogno di più cognizioni ed arti. Ne' due imperj Americani, del Perù e del Messico, si trovò molto oro, poco argento, pochissimo rame, e neppur vestigio di ferro. Secondo le favole greche, il ferro fu scoverto nella fine della Teocrazia de' popoli dell' alta Asia, sotto il regno di Giove, ch' Eschilo, nel *Prometeo*, chiama *Dio novizio*, cioè il primo fondatore di una monarchia umana in quelle parti. Questo tiranno (dice il Coro) il quale ἀθέσμως κρατύνει, *regna senza leggi*, τὰ πρὶν δὲ πελώρια νῦν ἀίστοι, *non riconosce le sacre antiche leggi dettate da Urano e Crono ne' monti;* perchè quel πελώρια non suona altro che cose agresti e di montagnari. Ora sotto il regno di Giove, dove comincia la guerra, fingesi la scoverta delle fucine e del ferro alle falde del Caucaso. È provato per la storia antica e moderna, che gli Sciti del Caucaso, *Chalybes*, sieno stati i più periti e più antichi artefici in materia di ferro.

intrinseco, valor numerario, usura. Il prezzo intrinseco è il valore del metallo. La regola del valore del metallo è l'argento. Sedici once d'argento, o lì intorno, valutano una di oro; ed un'oncia di argento valuta intorno a 33 o 34 once di rame. Questo prezzo nasce per le medesime cagioni donde deriva il prezzo di tutte l'altre cose, e cresce o scema in quella medesima proporzione che l'altre; perchè i metalli son cose utibili come tutte l'altre. Dunque la legge civile non ha alcun imperio diretto sul prezzo intrinseco de' metalli (1).

§ XVIII. Il valor numerario è quel valore che si suol dare a' pezzi di metallo monetati, pel quale numeriamo così il valore de' metalli, come d'ogni altra cosa. Verbigrazia, noi Napoletani chiamiamo certi pezzi di argento monetati *carlini*, certi *tarì*, certi *ducati*, ec., valutando i primi 10 grana, i secondi 20, i terzi 100 respettivamente al rame. E certi pezzi di oro chiamiamo *zecchini*, certi *dobble*, certi *once*, valutando i primi 20 carlini, i secondi 40, i terzi 60 respettivamente all'argento. Benchè questo valore dipenda dalla legge civile, la quale per interni interessi dello Stato suol accrescerlo o diminuirlo; nondimeno tutte le ragioni economiche richieggono che non si discosti troppo dal prezzo intrinseco. Perchè se è di molto minore, oltre all'arrestare il commercio colle vicine nazioni (2), espone la nazione ad essere oppressa da monete deboli o degl'interni falsarj o de' forestieri; e se eccede, immediatamente la vôta di tutta la buona e forte moneta.

(1) Veggasi l'*Economia Civile*, lomo II.

(2) « Fu tra noi il caso di Ruggiero II, conte e primo re di Sicilia, il quale avendo coniata una moneta debole, cioè di molta lega, oltre l'aver fatto incagliare il commercio delle Sicilie colle vicine nazioni, cagionò del malcontento, de' romori, de' tumulti ed un'infinità di mali tra' suoi sudditi. »

§ XIX. Il terzo prezzo del denaro è l'usura, come la chiamano i Latini, cioè quella stima in cui si tiene per uso che se ne fa, che diciamo *interesse*. Come il denaro dà del gran comodo in tutt'i contratti e traffichi, ed ogni comodo è degno di stima o di prezzo (*); quindi è che l'uso del denaro crea un terzo prezzo d'usura o d'*interesse*. Questo terzo prezzo è, come tutti gli altri, in ragion composta, diretta de' bisogni, reciproca delle quantità. Prima della scoverta dell'America e del commercio della Guinea, l'interesse del denaro era in Europa delle volte al 40 per 100. Poi crescendo la quantità dell'oro e dell'argento, andò discendendo proporzionevolmente, finchè oggi è intorno al 3 per 100. E se cresce la copia de' metalli ricchi, non vi ha dubbio che discenderà anche più. E questo mostra, per dirlo di passaggio, che oggi in tutta quasi Europa il gran fondo delle famiglie non è già il contante, ma le buone terre.

§ XX. Osserveremo qui un fenomeno poco inteso dagl'ignoranti di queste materie. Dove cresce la quantità del denaro, ivi cresce il prezzo delle terre, delle manifatture e delle fatiche in quella medesima proporzione; e dove scema il denaro, scema altresì il prezzo relativo delle cose e delle fatiche. La ragion è, che il denaro è un rappresentante di tutto quel ch'è in commercio. Dunque se è poco, il poco rappresenta più; il che dicesi che le cose e le fatiche vi sieno a buon mercato; e se è molto, il molto rappresenta meno, e questo dicesi, le cose e le fatiche esservi a caro prezzo. Non è un buon mercato o un caro

(*) Per questo si valutano le giornate de' lavoratori, la professione del Medico, dell'Avvocato, ec.

assoluto il solo che crea l'abbondanza o la carestia, ma un buon mercato o caro respettivo al rappresentante. Trecento anni addietro il peso di un'oncia siciliana di questi tempi avrebbe rappresentato quindici tomoli di grano, perchè l'oro era poco; ora ne rappresenta due, perchè l'oro è molto (1).

§ XXI. Ma qual regola si vuol seguire dal pubblico ne' prezzi, così delle cose e delle fatiche, come de' metalli? Questi prezzi sono sempre, com'è detto, una ragion composta, diretta de' bisogni, reciproca delle quantità; dunque non è facile che si fissino se non da coloro a cui può esser ben noto l'uno e l'altro termine. Ma niun altro è, fuorchè il pubblico, il quale possa sentir bene e chiaramente tutt'i bisogni dello Stato, e conoscere adeguatamente le quantità de' generi. I bisogni d'un tutto, ed i generi necessarj a que' bisogni, non possono essere ignoti a quel tutto. Dunque la voce pubblica della nazione è il più sicuro argomento e la regola de' prezzi. E di qui nasce che non si possa nè comprare, nè vendere, nè permutare checchessia, se non a questa regola: Chi vende più in là, o compra al disotto di questa legge, purchè non si convenga senza dolo, è un ladro (2).

(1) Si può di qui conchiudere, almeno in grosso, che dopo la scoverta dell'America, l'oro e l'argento vi sia cresciuto di sette in otto volte, ed a quella medesima proporzione ne sia scemato il prezzo. Se un uomo di trecento anni fa addormitosi su di un tesoro di 80 mila once, venisse oggi a risvegliarsi, direbbe *son ricco;* e poi al far de' conti troverebbe avere lo stesso peso d'oro nel valore di diecimila. Ed un altro che aveva 10 moggia di terra, si troverebbe averne in prezzo 80.

(2) Era lo spirito delle nostre Prammatiche, ancorchè non bene ancora sviluppato. Perchè i prezzi del grano seguissero nella capitale la regola della libera voce pubblica, ordinarono: I. Che non si vendesse che ne' pubblici mercati di questa città: II. Che gli appaltatori de' forni non potessero comprare prima di mezzogiorno:

§ XXII. La voce pubblica ha diverse atmosfere, l'una più grande che l'altra. Vi è la voce pubblica d'una città, come di Salerno; ve n'è una d'una provincia, come del Principato citra; ve n'è una d'un regno, come di tutto il regno di Napoli; ve n'è una di tutta Italia, ed una di tutta Europa: finalmente una di tutto lo spazio dentro al quale s'aggira il gran commercio europeo. Il che nasce dal genere delle cose mercatabili e contrattabili, le quali altre hanno più giro, altre meno. E così la voce pubblica dell'oro e dell'argento è quella di tutta l'atmosfera dentro cui s'aggira il gran commercio: ma la voce di certe derrate appena delle volte esce di uno Stato.

§ XXIII. Perchè possono alquanto variare le voci pubbliche, hanno perciò le leggi considerati nella regola delle permute tre prezzi, che chiamano *supremo, medio, infimo*. Il prezzo medio vuol esser sempre una mezza proporzionale aritmetica tra il supremo e l'infimo; e perciò se l'infimo è 10 e il supremo è 14, il mezzo sarà 12. Per le regole adunque di proporzione, dati due di questi termini, si scuopre senza niuna fatica il terzo.

§ XXIV. Quando ho detto che la voce pubblica è la sola sicura regola de' prezzi, si dee intendere, purchè non vi sieno nè assise, nè monopolj; perchè il monopolio, riducendo i generi in poche mani, fa l'istesso che se l'impiccolisse; donde avviene che le voci private diventino pubbliche, ed i prezzi più alti di quel che la natura produce. I monopolj son proibiti da tutte le leggi, perchè siccome

III. Che non potessero comprare da' Vaticali dentro 30 miglia d'intorno alla città. — Io non saprei bastantemente commendar questa legge. Ma ella voleva essere in tutto il regno e per ogni genere. La barbarie de' tempi è come il gelo rispetto alle spirito del vero sapere: non lascia sbucciare le nuove leggi che d i mezzo.

frodi son proibiti dalla legge di natura. Perchè dunque in certi paesi la legge civile nello stesso tempo che proibisce il monopolio concede le assise, che non sono che un monopolio legale? È uno de' contraddittorj economici. Ma certe teorie di finanze, spesso seco pugnanti, potrebbero non produrre di molti contraddittorj economici?

§ XXV. È poi giusto che oltre al prezzo fissato per li rapporti naturali, si riconosca quel prezzo che dicesi di *affezione*, il quale nasce da un certo singolar piacere o comodo che una tal cosa ci reca. Se il prezzo è il rapporto delle cose a' nostri bisogni, e perciò al nostro comodo e piacere; séguita che quanto è maggiore il comodo e il piacere che ci recano, e quanto più singolare, altrettanto sieno elleno più stimabili e prezzabili. E nondimeno questo prezzo è da valutarsi a proporzione del vero comodo e piacere, non già del capriccio. È la natura che fissa i prezzi, non i farnetici. I pazzi son fuori dell'ordine morale.

§ XXVI. Ma ecco una dilicata questione: È egli lecito per la natural giustizia seguire nelle permute ed in tutt'i contratti permutatorj il prezzo nella ragion ch'è detto, e con la regola di sopra dimostrata? Per cagion d'esempio, se quella ragion composta e quella voce pubblica diano al grano il prezzo di sei scudi il tomolo, è egli lecito a chi n'ha del soverchio venderlo ad un tal prezzo? e se la copia ne riduca il valore a venti carlini il tomolo, sarà giustizia comprarlo ad una tal misura? — Rispondo primamente, che nell'uno e nell'altro caso è utile al pubblico che si faccia. Perchè nell'alto prezzo, consumandosi meno, si viene a vivere da tutti; e nel basso, scaricandosi i possessori del soverchio, si mettono in grado di pensare pel futuro. Rispondo in secondo luo-

go, ch'essendo il crescer de' prezzi un'accessione naturale, la giustizia del vendere e comprare dee per ciascuno esser regolata dalla regola degli acquisti, la qual è quella quantità di bisogni composti delle necessità naturali, domestiche, politiche, fortuite, di che è detto di sopra. E perciò se quella regola il richiede, è giusto il poterlo fare; dove no, è iniquo. Il caso di Faraone, di avere acquistati tutt'i fondi de' sudditi e fatte le famiglie schiave, era ingiusto per due ragioni: 1. perchè eccedea la regola degli acquisti: 2. perchè comprava i fondi altrui e le persone co' prodotti medesimi di quei fondi e colle fatiche delle persone. Questo medesimo dimostra ch'era contra la buona politica; perchè costringeva i sudditi o a fuggir via o a morirsi di stento, e spopolava la monarchia. « V'era anche del pericolo di sedizione e ribellione, male gravissimo per ogni Stato (*). » Il che perchè conosciuto, il Re restituì il male

(*) « Aristotile nel V della sua *Repubblica*, cap. III, disputa minutamente delle sorgenti e cagioni delle sedizioni, ribellioni, mutazioni di Stato. Ma tutte si possono ridurre alla violenza che si fa all'interesse de' più. L'uomo non ha altra molla fisica che il fa agire, che l'interesse; e come questa viene ad essere soverchiamente pressa, non è possibile, essendo ella elasticissima, che non ribalzi. Se un si prendesse il piacere di esaminare le catastrofi di questi nostri regni dalla venuta de' Longobardi fino a' nostri giorni, troverebbe essere tutte avvenute per questo motivo; perchè niun cerca di cambiar forma di governo o di padrone, se non perchè crede di star meglio, e il desiderio di star meglio non nasce che dalla pressione. Carlo I d'Angiò perdette la Sicilia per una legge ch'era falsa in fisica ed in politica. L'ipotesi di questa legge fu, che una troja, figliando due volte l'anno, faccia dieci porcellini. Supponendo esservene cinque femmine, poneva ancora che queste figliassero dopo sei mesi: così fra un anno calcolava 30 porcelli: ordinò dunque che 20 sarebbero la sua parte. Questa legge è contra la fisica. Or chi può violentar la natura? Prescrisse in oltre che 100 pecore gli dovessero dar l'anno 90 agnelli di sua parte. Vedete le Storie di suo tempo di Malespini. I Siciliani si sollevarono, scannarono tutt'i Francesi e si diedero a Pietro d'Aragona; ed egli, che già credea di conquistar l'Imperio di Costantinopoli, perdette la metà de' suoi Stati. »

acquistato. Vi sono in tutti gli Stati di molte famiglie che, per simili modi straricchite, sarebbero obbligate alla medesima restituzione « anche per politica; perchè questo straricchire non può farsi senza che cresca la moltitudine delle famiglie pezzenti; e dove questa cresce, è imminente una catastrofe o di sedizione o di deserzione. E perciò sarebbe il più grande » l'interesse loro e del pubblico che si facesse. La prima ricchezza d'uno Stato e de' grandi di quello sono gli uomini che lavorano. Chiunque gli stermina, annienta i fondi della sua ricchezza (*) e di quella del sovrano.

CAPITOLO XV.

Della giustizia de' contratti in particolare e prima: De' contratti benefici.

§ I. Vi ha due sorte di contratti; perchè alcuni sono gratuiti, ed altri permutatorj. I contratti gratuiti sono di certi beneficj che gli uomini si fanno gli uni agli altri, ma con certi patti che determinano l'uso, il tempo, il modo, ec. Ma i contratti permutatorj richieggono che si riceva l'eguale a quel che si dà, sia in generi, sia in denaro.

§ II. I contratti benefici possono ridursi a' seguenti: *commodato, precario, deposito, mandato, amministrazion di affari, mutuo*, che forse dalla natura delle azioni potrebbero dirsi tutti *manda-*

(*) Si trovano di molte terre date a censo perpetuo a due carlini il moggio dopo la peste del secolo passato, e ciò per mancanza di coltivatori. Una famiglia ricca di duemila moggia di terra a questo modo si sarebbe trovata aver poi 4000 carlini di rendita, cioè 400 ducati. Questo pruova quanto poco intendono i loro interessi coloro che studiansi a distruggere gli agricoltori, e gli artisti che a quelli servono di scolo.

ti (1). Il commodato è una prestanza gratuita, la quale si fa per bisogno che altri ne ha, prefiggendo uso e tempo, ed obbligando il commodatario a restituire la medesima cosa, finito l'uso e 'l tempo; come se altri presti al suo amico il suo cavallo, la casa, o la masserizia di casa, qualche veste, o altre tali cose. Il precario, secondo Ulpiano nella legge 1. *de precariis*, non differisce dal commodato, se non per questo, che nel precario non è fissato tempo, siccome nel commodato, ma resta da determinarsi dalla natura del bisogno e dalla discrezione d'ambidue, di chi dà e di chi riceve. « La loro essenza dunque è la medesima, riducendosi ad una prestanza gratuita: le sole condizioni potrebbero farne più spezie di contratti. »

§ III. Questi due contratti discendono dal *diritto delle genti*, dice Ulpiano medesimo; cioè son fondati parte sul diritto primitivo di comunione, parte su quel di umanità, o di reciproco soccorso, diritti ingeniti e proprj della natura umana. Di qui è che noi leggiamo essere stati e più francamente chiesti e più amorevolmente conceduti ne' tempi semplici che noi chiamiamo selvaggi; ed usarsi tuttavia più liberamente tra le nazioni erranti, che tra le fisse e culte. Di che due sembranmi esser le ragioni: 1. perchè i popoli selvaggi mantengon più viva l'idea della primitiva comunione, donde si sono meno distaccati, e riconoscono meglio il diritto universale (2): 2. per-

(1) Perchè Σφίγγειν χεῖρας *jungere dexteras*, ch'è la *manus datio*, e 'l *mandatum*, è stato e sarà sempre tra tutte le nazioni il segnale di reciproca amicizia e confidenza, che sono l'anima di questi contratti.

(2) Questa è la cagione perchè tutt'i popoli selvaggi hanno poco scrupolo nel furto, e pajono maravigliarsi e delle volte scandalezzarsi delle pene a cui noi altri sottomettiamo i ladri. Vedi la Relazione dell'Isola Spaniola di Cristoforo Colombo.

chè non conoscendo il denaro, hanno meno cupidità, e perciò più virtù; essendo la cupidità forza attrattrice dell'altrui, e perciò opposta alla virtù, la qual è forza diffusiva del suo. « È incredibile quanta stizza e rabbia sentano gli animi umani, quando da chi può veggono negarsi questi beneficetti per durezza di cuore o soverchia avarizia; il che potrebbe addivenire da quell'ingenito senso della natura umana, ch'è più d'una volta detto, di nascervi tutti con un egual diritto, immaginandosi i più che la sola fortuna o la forza abbia indotta l'inegualità. Dunque l'interesse personale e pubblico di prestarli fin dove si può, è manifesto (*). »

§ IV. In tutt'i contratti, e perciò ne' contratti benefici, voglionsi osservare le tre seguenti regole: 1. Che non intervenga dolo da nessuna delle parti; perchè consistendo il contratto in un reciproco consenso rischiarato e pienamente libero, viene, siccome è detto qui sopra, ad esser guasto pel dolo: 2. Che si serbi intero il diritto a ciascuno, e conseguentemente che si rifaccia il mal fatto, se sia accaduto per colpa di qualsisia delle parti: 3. Che i casi puramente fortuiti ed accidentali, cioè quelli che non nascono nè da ignoranza, nè da colpa, nè da vizio e delitto delle parti, vadano a conto del proprietario. Tranne se

(*) « Tutte le sedizioni dello Stato e le catastrofi nascono da questi due sensi: I. d'ingenita egualità di diritto: II. d'inegualità di fatto. Ogni piccola causa stimolante risveglia ne' poveri questi due sensi, e gli accende. Aristotile ha riempiuto tutto il capitolo IV del V libro della *Repubblica* di fatti per provar questa massima: che il più delle volte i cambiamenti di Stato nascono οὐ περὶ μικρῶν, ἀλλ' ἐκ μικρῶν, *non per piccioli fini, ma bensì da picciole cagioni*, come quelle di Genova nella passata guerra d'Italia οὐ περὶ μικρῶν, perchè il fine essendo quello della libertà, era grandissimo, ἀλλ' ἐκ μικρῶν per poche bastonate date ad un plebeo; ed il Vespro Siciliano per certe importune carezze e certo tasteggiare che un Francese usò con una donzella che andava a marito. »

non sia altrimenti convenuto, e di piena libertà e scienza, potendo ciascuno cedere al suo diritto, sia per amicizia, sia per qualsivoglia altro motivo. « E perciò se siesi prestata un'armata navale da una potenza amica, e venga distrutta da una tempesta, non sarebbe ragionevole di chiederne il prezzo, posto che non si sia altrimenti pattuito. »

§ V. Di qui séguita: 1. Che il commodatario, e colui che ha ricevuto il precario, debba non altrimenti usare la cosa ricevuta che è ne' patti, o che nasce dalla natura stessa del contratto. Usarla altrimenti è un' ingiuria alla persona che dà, ed un' invasione dell' altrui proprietà, e secondo le leggi romane medesime un furto; perchè ogni uso clandestino dell' altrui diritto, che non sia conceduto dalla volontà del padrone, è, secondo le formole di queste leggi, un furto (1). 2. Che finito l'uso e 'l tempo debba restituirla *in specie*, cioè quella medesima che ha ricevuto (2). 3. Che se per sua colpa, anche leggiera, siesi danneggiata, guasta, perduta, debba interamente rifarne il padrone, compresovi anche il prezzo di

(1) Secondo la l. 1. *de furtis* tanto è furto il fraudolentemente chiappare l'altrui roba, quanto *contrectatio fraudolosa usus, possessionisve:* egli è *contra la legge naturale*, dice qui il giureconsulto Paolo, perchè è di legge naturale che il diritto su i beni che io ho legittimamente acquistati, sia così mio, come i diritti ingenili della natura. Questi giureconsulti erano de' buoni filosofi: ma quell'averli secati in piccoli pezzi, li fa delle volte parere Pedanti e Casisti. Essi avean capito che la giurisprudenza vera non differiva dalla vera filosofia, *Scientia rerum divinarum et humanarum.* Varrone avea dato presso a poco l' istesso titolo *rerum divinarum et humanarum* alla grand'opera in 40 libri che il tempo ci ha furato. Quei che han chiamata questa definizione della giurisprudenza una Rodomontata, si sono regolati con quegli storpj frammenti, ed avevano a regolarsi colle grandi opere di quei valentuomini.

Tanto mutar può lunga età vetusta!

(2) I giureconsulti chiamano *specie* (l' εἶδος d'Aristotile) quel che i Logici dicono *individuo.*

affezione. 4. Che se ciò sia accaduto per un caso fortuito a cui il commodato non ha potuto dare occasione, tutto vada a conto del proprietario. Chi può comandare alla *Fatalità?* dicea Platone. E vicendevolmente, se il commodante avrà con inganno prestate tali cose, donde sia nato danno qualunque al commodatario, sia tenuto di dolo, e perciò obbligato a rifar tutto il male che per sua colpa n'è al commodatario avvenuto. Perchè è di regola generale, che niuno in nessun modo possa impunemente danneggiare altri. Il che se è vero in ogni altra occasione, debb'esser verissimo ne' contratti benefici; non essendovi maggior tradimento, quanto sotto pretesto di amicizia e di beneficenza far l'altrui male. È una prodizione; ed il proditorio, la veste data ad Ercole, è stato e sarà sempre l'orrore del genere umano.

§ VI. Il deposito è un contratto nel quale chi dà è il beneficato, come un commodato, e nel precario è chi riceve. Siccome ogni beneficio nasce dal principio d'una amicizia *generale* che la natura e l'interesse umano vogliono che passi tra uomo ed uomo; il deposito discende da due amicizie, dalla generale, ch'è detta, e da una più particolare, la quale passa tra il deponente e 'l depositario. E di qui è che le leggi e tutt'i popoli hanno in conto di ribaldo e sacrilego colui che o danneggia il deposito *dolo malo*, o il nega. Le leggi romane distinguono due sorte di depositi: uno *semplice*, che si fa per particolare interesse e causa del deponente; l'altro *miserabile*, il quale si fa per motivo di qualche pubblica calamità, o privata, ma grave, siccome è il deposito per motivo di ruina, d'incendio, di naufragio, di tremuoto, di peste, di guerra, ec. Chi niega il deposito semplice, è condannato *in simplum*, cioè in altrettan-

to; ma chi niega il miserabile, è dannato *in duplum*. Veggasi l'editto del Pretore nella legge 1. *depositi vel contra*, ed il lungo frammento e ragionatissimo di Ulpiano. La ragione della pena del duplo, secondo questo filosofo, è, che *extante necessitate, crescit perfidiae crimen;* il che vuol dire che si violano due diritti privati, uno nascente dal patto, l'altro dal dover del soccorso. Ma ce n'ha una terza ancora più importante: *publica utilitas coërcenda est* (1), *vindicandae reipublicae causa*. Perchè dove viene a rompersi la fede pubblica, vincolo delle società, non vi è più repubblica che in apparenza. Come ne' corpi animali, rilassati o incisi i nervi, la vita v'è per un poco ed a pigione.

§ VII. Questa medesima legge dice: *Quae depositis rebus accedunt, non sunt deposita, ut puta si homo vestitus deponatur; vestis enim non est deposita: nec si equus cum capistro; nam solus equus depositus*. Si sarebbe aspettata una Scotistica filosofia da uomini savj e gravi? Io non dubito che se alcun oggi il dicesse tra noi, non passasse per stravolto o per ladro. Domanderei ad Ulpiano filosofo, non causidico (2): si può egli deporre una veste, una briglia, una sella? Perchè credo che il deposito possa consistere fino in una spilla, dipendendo la sua natura dal confidar la sua roba all'altrui fede, e non già dalla quantità o dal valore. Perchè dunque non si possono que-

(1) Ha turbati gl'interpreti quel *coërcenda*, ancorchè sia preso nel primo e più bel senso del verbo *coërceo*, significante *far de' ripari e delle siepi d' intorno a che che sia per difesa*. L'ἕρκος de' Greci, ond'è *coërceo*, è siepe, trincea, muro, ec. « E così *coërcenda publica utilitas* vuol dire che se n'abbia ad aver pensiero, cura, ed a sieparla in modo ch'ella sia sicura. »

(2) L'*azioncine* delle leggi civili avrebbero fatto un Casista anche Platone; ed in questo son da scusarsi questi gran genj.

ste medesime cose deporre insieme con le loro principali? la natura ignora sì fatte sofisticherie e minuzie forensi, e non lascia niuna gretola alla frode. Tu hai, in virtù del deposito, a restituirmi quanto hai avuto e come l'hai avuto, se vuoi esser giusto. Ogni accidente è sostanza in morale. « Datemi un uomo persuaso della massima, *ut inter bonos viros agier oportet*, e non vedrete ch'egli faccia un articolo di questo caso. »

§ VIII. Il depositario è, per vigore e del contratto e della legge dell'amicizia, obbligato ad aver quella cura del deposito, che ogni uomo prudente ha delle sue cose. Dunque se per colpa grave o per dolo danneggia il deposito, o fa che si perda, è senza contrasto tenuto a rifarne il deponente. In oltre dee renderlo senza indugio nessuno alla prima richiesta del padrone. Del resto come la natura dell'amicizia non è di nuocere, ma di giovare, restituire il deposito in quel che può nuocere al deponente, è stolto ed iniquo. E perciò se un uomo abbia confidato al suo amico un cassettino di doble, non gli si dee rendere in tempo ch'è acceso da qualche forte e pazza passione di giuoco, di crapola, di amore, o altra, affinchè non la disperda furiosamente, e gli si venga a fare un tratto d'inimico. Nè è meno iniquo richiederlo con pericolo del depositario, come se si volesse obbligare a tornare in casa, donde si è fuggito per un tremuoto o incendio, ec.; perchè quell'amicizia che richiede che non ti faccia del male non può approvare che tu il faccia a me. Il deponente poi dee rifare al depositario tutte le spese fatte per custodire il deposito, o i mali che per sì fatta custodia gliene han potuto venire, purchè non gli si rilascino per amicizia. La regola di natura è, che anche nelle amicizie il diritto delle

parti contraenti resti illeso, se non quando vorranno i contraenti medesimi cedere a' loro interessi.

§ IX. È un caso di legge (*): Se io so la roba deposta esser furtiva, e si presenti il deponente, non il padrone, a chi de' due si debba ella restituire? Renderla al deponente è violare il diritto del padrone, e restituirla al padrone è franger la fede dell'amicizia. — Questa legge stabilisce che si dia al deponente, credendo esser minor male il non riconoscere il diritto del padrone, che mettere in dubbio la fede pubblica, primo sostegno de' contratti e de' corpi civili: *coërcenda est utilitas publica.* Il padrone avrà sempre un'azione contra il deponente; ma il depositario non debb'esser giudice tra il deponente e 'l padrone, nè servire di spia in un delitto privato. Questo decreto sembra duro. Ma la legge del minimo de' mali è una legge fondamentale di tutte le repubbliche. Dove però si presenti il ladro e 'l padrone, sarebbe una manifesta protezione del latrocinio il restituire al primo. Il ladro non ha diritto che su la fede pubblica; e 'l padrone n'ha due, quello del dominio e quel medesimo della pubblica fede pe' patti sociali. Cassato il comune, resta il diritto di dominio che fa la differenza.

§ X. Vi è un deposito di cui non parlano nè le leggi, nè i Casisti, ancorchè sia degno di maggior considerazione; ed è, quando io depongo me, o un mio figlio, mia moglie, ec., alla fede ospitale, o sotto la protezione di un amico potente, o di chicchessia. Tutt' i popoli, anche i più barbari, l'hanno riputato santo ed inviolabile, anche in persona de' nemici. Serse ricevette, colmò

(*) Tryphoninus, l. 31. ff. *depositi et contra.*

di ricchezze, protesse Temistocle, colui che più gli avea nociuto. Achille, ancorchè non molto riverente del jus e di Temi, ricevette gentilmente Priamo, e'l trattò con fede ospitale. Violare i Penati fu stimato da' Latini cosa esecranda. I selvaggi dell'America Settentrionale, come vi han dato a fumare il columet (pipa che sembra il caduceo di Mercurio), voi potete esser fra loro sicurissimo, foste anche de' loro nemici. E' sarebbe rinunciare a tutt'i diritti dell'umanità, e tradire la confidenza che altri ha in te avuta, romper la fede ospitale. Intanto voi troverete in tutta la storia europea de' secoli oscuri e barbari un'infinità di principi, di principesse, ricevute prima sotto la protezione ospitale, poi traditi per ambizione o per interesse. Troverete in questa età desolatrice assai più traditori Polinnestori ed infelici Polidori, che in tutt'i secoli della prima barbarie.

§ XI. « Ma ei si vuol sempre fare una distinzione tra un innocente miserabile perseguitato per principio di tirannide, di cupidigia, d'iniqua inimicizia, un che fugge le comuni calamità della patria, un ch'è reo per disgrazia o per giusto motivo, ed uno ch'è un fellone, un ladro pubblico, un rattore, uno scellerato. I primi meritano tutta la confidenza d'un uomo giusto e generoso; ma accordarla a' secondi è dichiararsi complice di uomini che sono in odio a Dio ed al genere umano. È una grandezza fantastica, un onore male inteso, una rovina comune degli Stati quel ricettare e quel proteggere i facinorosi che, fuggendo la pena loro dovuta, si ricoverano all'ombra della signoria d'un vicino. Se queste vicine repubbliche sieno *A*, *B*; allora le leggi di *A* perderanno la loro forza per l'opposizione di

B, e quelle di *B* per l'opposta potenza di *A*. Chiaminsi le leggi *C*, *D*; saranno *C* meno *D*, e gli Stati *A* meno *B*: allora la sola disuguaglianza delle forze farà la differenza; cosicchè se sieno eguali, o presso a poco eguali, sarà *A* meno *A*, *B* meno *B*, cioè saranno ambedue zero; e se sieno molto disuguali, il più debole sarà fra poco preda del più grande; caso infinite volte avvenuto in tutt'i tempi. E questo è a dirsi nel medesimo Stato, dove le famiglie potenti proteggono reciprocamente i grandi scellerati. Fu la miseria di questo regno nel secolo passato, quando i baroni proteggevano apertamente delle masnade di banditi. Tutto era in combustione: sembrava che fosse il regno diviso in tanti nemici e tirannici principati, quante erano le baronie. Se niente è più ingiusto, niente di maggior comune ruina, perchè dunque le chiese, nutrici delle giustizie, proteggeano questi depositi esecrati dalla Divinità? »

§ XII. Il mandato è una commessione per fare o trattare checchessia, sia in commercio, sia in altri affari, che un amico dà all'altro. E di qui è ch'è un contratto gratuito. Qui il beneficio riceve il mandante, il fa il mandatario. Se un amico imprende a far checchessia in beneficio d'un altro, richiesto o no, è un contratto che chiamasi *negotiorum gestio*; nel qual contratto colui, il negozio di cui si fa, s'intende consentire o pregando o accettando, o per un modo d'interpretazione di volontà. Spesso questi due contratti si confondono; ancorchè vi sia molta differenza tra il trattare un affare per mandato, e senza. Perchè nel primo caso non è permesso al mandatario uscir de' termini del mandato; dove che nell'altro contratto si può più ampiamente interpretare la volontà di

colui, il negozio e l'interesse del quale s'imprende a trattare.

§ XIII. Per legge di natura ne' due detti contratti la parte beneficante è tenuta di schivare ogni dolo e colpa; per modo che, se per dolo o colpa venga a danneggiar l'altra, dee rifare il mal fatto. Perchè il dolo è sempre a carico del giuntatore, e la colpa suppone imperizia o negligenza, qualità che doveano far altri astenere dall'imprendere a trattar quello donde non si potea riuscir con onore. Sembra che alcune leggi facciano una distinzione; perchè se voi vi sarete offerto, vi condannano anche per colpa; dove no, di solo dolo. Il che non è naturale, essendo un dolo l'accettare un uffizio, dal quale si sa di non poter far bene; non altrimenti che se uno ignorante di chirurgia, richiesto, per fare il suo interesse si mettesse a far da chirurgo. Ma il caso puramente fortuito va, così in questi contratti come in ogni altro, a conto del proprietario; non può esser colpa umana quel che deriva dalle leggi meccaniche del mondo, nè perciò punibile. La parte poi che riceve il beneficio, dee serbare indenne la beneficante, salvo se questa non si spieghi di conceder tutto all'amicizia. La ragione è: 1. che per legge di natura in tutt'i contratti si voglion serbare illesi i diritti delle parti: 2. perchè non è convenevole che il benefattore riporti danno dal suo beneficio. Dunque tutte le spese debbon esser rifatte puntualmente al mandatario ed a colui che tratta i nostri negozi. Come si vengono a smuovere sì fatti principj di giustizia, crollano le leggi civili: perchè, potete voi trovar leggi in niuna nazione, la cui base non sia la giustizia naturale? Or questi principj smuovonsi sempre che si ragiona troppo; perchè l'idea del

giusto è più senso naturale che raziocinio. Ma quelli che hanno ragionato troppo e sentito poco, sono stati per la più parte Dialettici Peripatetici divenuti Forensi o Casisti (*).

§ XIV. Finalmente il mutuo è una prestanza gratuita di materie che si consumano usandole, con obbligo di restituire altrettanto della medesima natura e bontà di quel che si è prestato, ma del genere, non in ispecie, siccom'è il prestar denaro, olio, frumento, ed ogni altra cosa che si consuma o aliena, volendola usare. Le condizioni essenziali che seguono il mutuo, sono: I. Il dominio della cosa prestata passa interamente nel mutuatario; perchè essendo il dominio posto in due diritti, cioè di servirsi del suo e di escludere ogni altro da quell'uso; e la materia del mutuo essendo tale che non si può usare senza consumarsi ed alienarsi; séguita che non se ne può aver l'uso senza la proprietà. E 'l dire, come fa Salmasio, che nel mutuo si alieni la proprietà dell'individuo, non già del genere, è una filosofia Scotistica che prende i generi per esseri reali. II. Se la cosa prestata venga a perire per accidente qualunque, perisce al mutuatario, siccome al legittimo padrone. III. Finito il tempo fissato pel mutuo, il mutuatario dee rendere in genere l'equivalente in peso, numero, misura, bontà; e non rendendolo, dove non gliene si voglia fare un dono, è tenuto ad ogni danno che al mutuante ne possa venire.

§ XV. La questione dibattutissima in questa materia è: Se è lecito trasmutare i sopraddetti contratti benefici in contratti permutatorj, e quando, e per quanto prezzo: verbigrazia, il commo-

(*) Bel detto del P. Mimo: *Nimiâ disputatione veritas amittitur.*

dato può trasmutarsi in affitto, e il deposito in un contratto innominato, *do ut facias;* e parimente il mutuo *do ut des pretium usus* che dicesi *usura*, e così degli altri. — E che si possa è fuor di dubbio; perchè essendo questi contratti benefizj, nè essendo noi sempre obbligati a far de' benefizj, séguita che possiam vendere per un dato prezzo l'uso di ciò ch'è nostro, o la nostra fatica e diligenza. Son altro le arti ed i mestieri tuttiquanti? E così dove non sono obbligato al benefizio, posso dare a fitto quel che tu vuoi prestato; posso vendere la fatica che io fo, sia in arte meccanica, sia liberale e civile; posso venderti l'uso del mio denaro, venderti la custodia del deposito, e tu l'uso del denaro deposto (*). Come se un uomo si ha rotta una gamba, ed io posso toglierlo da terra e condurlo a casa, è un obbligo che m'impone la natura; nè posso pattuire l'ufficio che gli presto, senza essere inumano ed ingiusto. Ma se egli, stando così bene come me, e forse più, mi dica, *Toglimi addosso*, per dilicatezza, io gli dirò, *Pagami, compagno.* — *Prestami la carrozza*, dirai ad un che vive di quest'arte; non ha egli ragion di dirvi? *Messer sì; ma voi mi darete un zecchino. Io userò il vostro zecchino pe' miei bisogni, e voi la mia carrozza pe' vostri. Ecco come viviamo tutti e due.* — Non intendono i principj de' doveri quei che tempestano su la presente materia, ed inquietano le coscienze degli uomini dabbene. Ma si guardi però, che que' contratti non son più nè commodati, nè depositi, nè mutui; essendo una contraddizione voler, verbigrazia, che sia mutuo, cioè un beneficio, e

(*) Nel titolo *Depositi et contra* troverete di molti casi di legge, ne' quali si da l'azione d'usura contra colui che si è servito del denaro depositato.

che si paghi, ch'è vendita e compra. Il mutuo, il commodato, il deposito, ec., non possono esser che gratuiti.

§ XVI. Il quando poi dipende da' seguenti punti: I. quando chi chiede il beneficio non ha bisogno: II. o se ne ha, il suo bisogno è o di lusso, o di volere straricchire: III. quando noi abbiamo eguale o più bisogno di lui. E la ragione è, che non essendo noi in questi casi obbligati a beneficare altrui, siamo nel pieno diritto di vendere, cioè di permutare i nostri diritti, soccorrendoci l'un l'altro ne' nostri deboli con ciò che abbiamo di forte; il che è la più forte causa del vincolo delle compagnie civili e naturali.

§ XVII. Finalmente alla terza questione rispondo, che non si vuol esigere maggior prezzo di quel che a sì fatte cose vien fissato dalla voce pubblica, la sola regola pratica de' prezzi. Così, per modo di esempio, quando il denaro era poco, il prezzo dell'uso, o sia l'interesse, era altissimo. Ma cresciuto strabocchevolmente in tutta Europa è oggigiorno intorno al 4 per 100 (*). Dunque vendere l'uso del denaro più del 4, o pagarlo meno, è violare l'egualità de' contratti, il che significa ch'è un'ingiustizia.

§ XVIII. Prima di terminar questa materia, si avverta che non si dee riputare per usura nè il lucro cessante, nè il danno emergente, siccome si fa scioccamente da molti; perchè il pagare il lucro cessante e il danno emergente è un rifare

(*) La legge del lib. V delle leggi de' Visigoti fissa il prezzo del denaro al 12 1/2 per 100, quello delle derrate al 50 per 100. Gl'interessi sono in Olanda al 3 per 100 da molto tempo, e da pochi anni in qua in Inghilterra. La Corte di Vienna e quella di Francia quest'anno 1766 han fissati gl'interessi al 4 per 100. Fece il medesimo la nostra Corte non molti anni addietro. In Ispagna pagano generalmente il 5 per 100.

il mal fatto, a cui la legge di natura ci obbliga, e non già pagar l'uso del danaro che propriamente chiamasi usura. Il patteggiar poi qualcosa oltre il capitale pel solo pericolo, benchè riconosciuto giusto da molti, non è, secondo me, che iniquo. Perchè il pericolo, poichè è passato, è egli qualcosa, o niente? ed essendo niente, com'è, in che modo può dare altrui il diritto di ritenere quel che perciò si è preso? (1) Perchè dunque, mi si dirà, le leggi permettono che l'usure marittime sieno più grandi delle terrestri? — Rispondo, per la medesima ragione per cui ordinano che le locazioni delle buone terre debbano dar più che non danno le cattive. I contratti marittimi rendono molto più che quei di terra (2).

CAPITOLO XVI.

Della giustizia de' contratti permutatorj.

§ I. Venghiam'ora a' contratti permutatorj. Ogni contratto nel quale non si vuol ricevere meno di quel che si dà, nè dar più di quel che si riceve, chiamasi permutazione estimatoria. Dunque per la natura di tal contratto si richiede perfetta egualità di prezzo tra quel che si dà e quel che si riceve. Questa egualità, τὸ ἴσον, *aequum*, per appunto è quella che chiamasi giustizia. Dunque se una delle parti sia stata lesa nell'egualità, sia per frode ed aggiramento, sia per la forza di

(1) È sempre vera la legge Ortologica, *non entis nullae sunt actiones*.

(2) I primi traffichi della Compagnia dell'Oriente rendevano agli Olandesi sopra cento per cento: è il negozio de' coralli de' nostri Torresi presso a poco il medesimo.

autorità, sia per violenza, purchè non voglia di buon cuore cedere al suo diritto, è fuori d'ogni dubbio nel diritto di dover essere ricompensata del torto fattole. Al contratto di estimatoria permutazione appartengono quei quattro, *do ut des*, *facio ut facias*, *do ut facias*, *facio ut des*, che diconsi contratti innominati, i soli contratti de' secoli e delle nazioni dove fu ignoto, o è ancora, il danaro; e con ciò i primi contratti estimatorj del genere umano.

§ II. Si chiede: Con qual legge si vuol da un uomo di tutto punto giusto fissare il prezzo per avere l'egualità in sì fatte permute? — Rispondo, che la regola generale è quella ch'è già detta, cioè che i prezzi debbano essere in ragion composta, diretta de' bisogni, reciproca de' generi; ma l'indice di questa regola è la voce e l'uso comune. Dunque dove non si sia altrimenti convenuto, liberamente e senza dolo nessuno, si dee intendere d'essersi contrattato secondo la misura della voce e dell'uso comune. Come la voce e l'uso comune è un patto pubblico, il contravvenirvi è un'ingiustizia.

§ III. « La difficoltà che imbarazza alcuni, è, a qual voce regolar debbano le permute due distantissime nazioni trafficanti in generi di vil prezzo nelle proprie nazioni, ma reciprocamente preziosissimi. L'oro, v. g., ne' popoli americani, non essendo ancora rappresentante, era a vil mercato a tempo della scoverta; ed il ferro, del quale mancavano, a grandissima stima; dove che in Europa era pel contrario: i coralli e le pallottole di cristallo son fra noi bagattelle quasi di niun valore, ma ne hanno grandissimo in molti luoghi d'Africa, dove la polvere d'oro, prima che noi loro mostrassimo di averla in conto, era per niente.

— E rispondo, che dove non si usi inganno o violenza, il prezzo è da fissarsi in ragion reciproca della stima de' due generi delle due nazioni. E perciò se un Peruano stimi l'oro come 1 ed il ferro come 2, gli si darà 1 di ferro per 2 d'oro. E la ragione è, com'è detto, che l'egualità nelle permute debb'essere di stima, non di peso, nè di misura. La stima nascendo da' bisogni, e ciascun popolo sentendo i suoi bisogni, la pubblica stima d'una nazione si vuol avere per giusta; e 'l dire che questa sembrerebbe soverchieria d'un popolo scaltro con un di fanciulli, è il dire uno sproposito; perchè i bisogni li sentono così le nazioni savie, come le semplici, quando sieno per lungo tempo formate (1). »

§ IV. La compera e la vendita non sono in natura che permuta di cose apprezzabili e di denaro; perchè il denaro è così cosa come ogni altra (2). Quando dunque le leggi civili distinguono la vendita dalla permuta, seguono più le formole popolari che la natura. Dunque la vendita e compera richieggono la medesima buona fede, senza dolo, senza forza, senz'autorità, prepotenza, paura, che tutt'i contratti permutatorj. Ogn'inegualità che nasca o da scaltrezza di una delle parti, o da forza, o dall'abusarsi dell'altrui bisogno (3),

(1) « Se si considera, aveano gran senno gli Americani cambiando a peso d'oro il nostro ferro: la copia dell'oro in una nazione senza traffico non serve a' veri bisogni; ma il ferro serve alle loro arti. Quando adunque questi baratti sembrano ad alcuni ingiusti, è perchè essi si servono delle misure europee, non delle reciproche delle due nazioni. »

(2) Si dice con ogni proprietà, *io compro del grano, del vino, della lana, della seta col denaro;* come *io compro del denaro con del grano, del vino*, ec. Chiunque raccatta una cosa con un'altra, estimandole ambedue e pareggiandole, compra e vende.

(3) In tutto questo regno si fa un tal contratto: Si dà il grano a' contadini in ottobre, novembre, dicembre, ec., al valore che la voce pubblica fisserà a maggio, col patto di riceverne altret-

costituisce un' ingiustizia, ed invalida il contratto. E perciò il venditore e 'l compratore non possono giustamente nascondersi i vizj e i difetti delle cose che si permutano, ed ancora meno adulterarle per far vantaggio (*); essendo queste un dolo nelle permute. Cicerone stima che si abbiano a dire fino i difetti patenti, per timore che il compratore non resti gabbato per distrazione. Cicerone intendea la giustizia meglio che certi Risoluzionanti.

§ V. Ogni contratto di permuta, e perciò di vendita e compera, s'intende ultimato e perfetto tostochè le parti hanno pienamente convenuto: *non enim pretii numeratio, sed conventio perficit sine scriptis habitam emptionem*, dice bene Ulpiano nella legge 2. *de contrahenda emptione;* perchè il contratto non consiste essenzialmente che nel consenso de' contrattanti. Dunque se la cosa comprata, nè ancora consegnata, venga a perire per accidentale disgrazia, alla quale non abbia avuta niuna parte il venditore, perdesi a conto del compratore che n'è il vero padrone: perchè a conto di chi potrebbe andare la buona o la rea fortuna delle robe, se non del proprietario?

tanto alla voce di agosto, la quale nasce in gran parte da' loro raggiri. In dieci anni appena ve n'è uno in cui il prezzo del grano non cresca strabocchevolmente di maggio, e che non sbassi poi molto di agosto. Dond'è che spesso per un tomolo il prestatore ne esige due e tre. La inegualianza delle probabilità rende il contratto iniquo e rovina l'agricoltura. Questa oppressione meriterebbe bene l'attenzion della legge. L'uomo giusto farebbe ad un altro modo. Vi do 100 tomoli di grano al prezzo corrente nel tempo che le do. Voi mi pagherete l'interesse al 5 o al più (come ne' Monti di pietà) al 6 per 100. Egli non ha diritto di pretendere altro, dove voglia prestare.

(*) Vi sono poche derrate, ed anche merci, che non si adulterino; ma l'innaffiare che si fa de' grani che si portano a' mercati, ed il concio che si dà a' vini delle cantine, venendo a render questi generi velenosi, si dee riguardare come un delitto pubblico. Qui l'occhio della legge vorrebbe esser severo.

« Il venditore non resta che depositario; ne è ad altro obbligato che a mantenere intatta la fede del deposito. » Così se io ho comprate cento botti di vino, nè le ho ancora trasportate dal tuo cellajo e non ti ho ancora pagato, ed un tremuoto viene a rovinare la casa, sicchè il vino subissi, io ti debbo il prezzo, e la perdita è tutta mia. Il che però s'intende: 1. se la compera sia compera, e non già un patto di dover comprare domani o appresso: 2. che tu non sii stato cagion dell'indugio: 3. che non sia altrimenti stabilito per l'uso pubblico; « perchè il pubblico uso fa una regola in ogni genere di contrattare; e questa regola potrebbe essere, che non s'intendesse il contratto perfezionato, se non consegnate da ambedue le parti le cose permutabili, almeno dalla parte del venditore ». Pel medesimo modo, se il prezzo delle robe comprate, ma tuttavia rimaste come un deposito nel possesso del primo padrone, venga infrattanto a crescere o scemare, tutto è in beneficio o danno del compratore, siccome accessione o decrescimento della proprietà.

§ VI. Maggior questione è: Quali son quelle cose che giustamente ed onestamente si possono permutare, o comprare e vendere. — Qui la regola generale è, che io per conservar la vita, o conseguire il minimo de' mali, cioè la presente felicità, posso per la legge di natura consecrare i minori diritti a' maggiori, i men necessarj a' più; e perciò permutare o vendere, posto che si faccia senza vendere o violare il diritto altrui. Ma ogni permuta ed ogni vendita de' diritti altrui, o che loro è opposta, mi è per la legge di natura interdetta. I Romani vendevano i figli, siccome fanno tuttavia gli Africani, i Mingrelj, i Giorgini, i Circassi; e questo non può esser permesso,

essendo vendere l'altrui (1). Il medesimo si vuol dire di certi costumi degli Orientali, dove si vendono le mogli. Parimente quello allogare le mogli, che facevasi in Isparta e costumasi in alcuni luoghi di Tartaria (2), è vietato dalla natura; non potendo l'un socio vender l'altro, nè offendere il jus pubblico a cui appartengono le nozze, ed introdurre un bordello che non può che desolar la repubblica. Vi sono di certi doveri d'umanità o di reciproco soccorso che il più savio e 'l più potente dee gratuitamente all'ignorante ed al bisognoso, i quali vendere in quel che altri n'ha preciso bisogno che non abbiam noi, è contra la legge di natura. Fra i doveri di reciproco soccorso un gran luogo e principale ottengono i consigli, *cosa sacra*, dice Platone, e le preghiere fatte a Dio dell'un per l'altro; le quali cose perciò vendere non è solo contra il diritto d'umanità, ma anche contra i diritti di Dio: è un empio mercato. Finalmente vendere quelle azioni per cui fare siamo obbligati o pe' comuni patti della società civile, o per la carica che occupiamo a spese pubbliche, è grandissima ingiustizia e sorgente di copiosissimi delitti, siccom'è il vendere la giustizia, la religione, la fede, ec. (3),

(1) Egli era in conseguenza un errore. Credeasi che i figli fossero in proprietà de' padri, dove non sono che sotto il governo de' genitori. Le persone non possono esser cose; e perciò niuna persona è che possa essere in altra proprietà che sua.

(2) « In nessun'altra parte del mondo? Tanto può l'interesse! »

(3) È la dottrina evangelica: *Gratis accepistis, gratis date.* Si dice, *ho comprata la carica; dunque convien vendere.* Voi dunque siete reo di due delitti, *comprando e vendendo.* — *Non posso vivere col solo soldo*, dice un altro. È una falsità. Abolite il lusso, la moda, i vizj, e vivrete bene. Convengo nondimeno che certi soldi di 400 anni fa sono oggi sette o otto volte meno che non furono, e perciò non corrispondono alle volontà delle vecchie leggi; perchè il danaro è sbassato sette o otto volte di prezzo. Dunque se un giudice poteva allora vivere con 50 once napoletane, se gliene vorrebbero dare oggigiorno almeno 350.

« e ridurre a negoziazione la sicurità della vita comune. Han badato coloro che ciò fanno, che chi apre un mercato a sì fatte cose, espone a vendita la sua vita medesima: perchè dove i popoli non trovano più difficoltà a comprar le leggi, ne potranno essi trovare a comprar la vita de' magistrati? »

§ VII. Col contratto di vendita e compra sogliono unirsi certi patti che i giureconsulti chiamano *leges pactorum*. Io non entrerò a descriverli per minuto; perchè ne' metodi delle scienze si vogliono incatenar le regole, e lasciar che gli studiosi vengano alle cose più particolari. Or la regola generale di queste leggi è, ch'elleno non deroghino al contratto; non si potendo sostenere una contraddizione morale, come di voler vendere e non vendere insieme; e che non contengano nulla nè di frode, nè di violenza. Dunque la *legge commissoria*, purchè non v'intervenga frode, il patto detto *protomiseos*, cioè d'esser preferito, volendo il compratore rivendere, l'*evizione*, certe *servitù* non derogatorie all'uso della cosa comprata, ec., seguendo dal diritto di proprietà e della libera alienazione, sono di lor natura patti giusti.

§ VIII. Vi sono certe compre di fortuna, come sarebbe il comprar d'inverno il futuro vino, olio, ghiande, o altri frutti, derrate, ec., che produrrà quella vigna, quell'oliveto, ec. Chiedesi: È egli giusto un tal contratto? — Rispondo che sì, dove e le probabilità da ambe le parti sieno eguali, e giuste le condizioni: dove l'una di queste due cose sbilancia, finisce la giustezza delle parti, e 'l contratto diventa iniquo. Questi contratti sono come le scommesse, le quali son sempre inique dalla parte di colui le cui probabilità sono mag-

giori. La natura marcia ne' corpi con certe leggi immutabili nel lor periodo, ancorchè nelle parti del periodo variino. Chi avesse la storia naturale del suo paese, la storia esatta delle meteore di 50 anni, vedrebbe di tanto in tanto ritornare il medesimo periodo. Talete su queste notizie comprò un anno tutte le olive intorno Atene, e fece un gran negozio. Quest' uomo contrattando con ignoranti verrebbe a contrattare con inegualità di probabilità, e sarebbe iniquo.

§ IX. Séguita il contratto che i Latini chiamano *locationem conductionem*, noi *prendere* o *dare a fitto*, nelle terre, animali, ec.; a *pigione*, nelle case. Gajo giureconsulto, si dubita, dice, delle volte, se la locazione sia o no vendita. Ed è in fatti, secondo le regole della natura. Perchè nel jus di natura ogni permutazione estimatoria può e dee chiamarsi vendita e compra; e il dare o prendere a fitto ed a pigione è sempre una permutazione estimatoria. « Dunque le leggi di giustizia, che debbono aver luogo nella locazione, son quelle medesime che rendono giuste le compre e vendite; si debbono stimare ambedue le cose, o sia il denaro e la roba locata, e fissare i prezzi colla legge generale, non nasconder nulla fraudolentemente. »

§ X. Si dà e prende a fitto o le cose o le fatiche. Le cose, siccome le terre, gli alberi, le navi, i cocchi, le vesti, ec. Le fatiche, come quelle che appartengono all'agricoltura, alla pastorale, alla nautica, ed a tutte l'arti, tanto primitive che secondarie. Anche le arti d'ingegno si locano, siccome quelle d'un oratore, d'un maestro di scienze, d'un poeta, d'un generale di eserciti. Si è disputato e disputasi ancora, se tutte quelle sorte di locazioni possano essere garantite

dalla legge di natura. Rispetto alle locazioni delle fatiche e dell'arti, purchè non sieno di quelle arti che la giustizia e l'onestà condanna, siccome sono quelle di far la spia privata, il ruffiano, l'usurajo, il guappo, ec., non vi può essere controversia nessuna. Perchè non potendo uno professarle tutte, non si può fare a meno di non permutarle ne' reciprochi bisogni. Ma quanto appartiene al fitto de' beni stabili, è da ricordarsi la regola delle occupazioni. Perchè se tu avrai più occupato che quella regola non ti permette, la legge è di restituire, non di dare a fitto. Legge, il so, che sembrerà a molti dura o fantastica; ma è il costume che l'ha resa tale, non la natura (*); e chi la volesse distruggere, verrebbe ad annientare i diritti delle persone, cioè ogni fondamento di giustizia, piantando per regola del giusto la forza e la frode.

§ XI. Che fare se la cosa locata venga a perire per accidente? — Se è il fondo e la sostanza della cosa, vien subito il conduttore ad esser disobbligato della mercede o pensione, come se rovini la casa, se subissi la terra, se si franga la nave, ec. E la ragione è, che la sostanza della cosa locata è del proprietario, ed i casi fortuiti

(*) Dopo la legge romana Julia *de cessione bonorum*, tutte le nazioni europee, eccetto i Turchi, danno la libertà *di cedere a' beni*. Si vorrebbe aggiungere, *cedo a' beni, meno il sostegno della vita*, tranne, *se io non son punibile pel mal uso*. Allora la legge della cessione sarebbe lo spirito della legge di natura contra le strabocchevoli occupazioni di certi. Voi usate, consegnate l'avanzo, meno il sostegno, e siete sciolto da ogni debito. « Io n'eccettuo la negligenza, perchè ella è in certo modo punibile; ma non credo che vi sia giudice tanto severo che voglia punirla di morte. La sua pena di taglione sarebbe condannare il reo, non ad un carcere, dov'è morto per tutti, e se gli ha a dar da vivere, ma ad una fatica pubblica. E di queste fatiche ve ne possono essere acconce al nobile ed al plebeo, al forte e al debole, allo scaltro ed al fatuo. Dove non sono, è della prudenza politica il crearvele. »

non nuocono che al padrone. Ma se il caso fortuito cade non su la sostanza, ma sul frutto, come se un gelo secchi il grano, o un vento svelga i frutti ancor acerbi, il danno è del conduttore, essendo egli il padrone del frutto. E nondimeno le leggi romane e l'uso de' popoli culti ed umani, considerando più il diritto di umanità che il *summum jus* de' contratti, concedono l'*escomputo*. Al che si vuole aggiungere, che oltre all'umanità, vi è un poco eziandio del diritto primitivo che ciascuno ha al comune patrimonio degli uomini (*).

§ XII. Si chiede: Con qual legge si debbano misurare i prezzi delle cose o fatiche locate? — La regola è sempre e da per tutto la medesima: ogni prezzo è una ragion composta, diretta de' bisogni pubblici, reciproca de' generi. E siccome l'indice di questa ragione è il giudizio e la libera voce pubblica, non se ne può molto appartare senza iniquità. È ancora da badare di non abusarsi dell'altrui privato bisogno e pressante necessità; perchè oltre che è contro al diritto di reciproco soccorso, è pure una specie di violenza che si fa all'altrui libertà; ed ogni contratto dove interviene violenza, è di sua natura iniquo.

(*) « Nella storia delle Decime inglesi narrasi un fatto che qualifica perfettamente un plebeo dettato, *genus Presbyterorum genus ubique avarorum*. In quell'Isola si pagano le decime a' parochi con un rigore ed una puntualità che difficilmente trova un parallelo. Un contadino, tra l'altre piante che avea nella sua terra, v'erano tre meli appi i quali non gli davano per ordinario che intorno a mezzo tomolo di mele, delle quali egli pagava fedelmente la decima. Un anno, prima di coglierle, gli furono involate da' ladri: disse perciò al paroco, ch'ei non era nell'obbligo di pagar decima di quel che non avea ricolto. Il paroco la pretendeva ad ogni modo. Si litigò nella Corte Ecclesiastica: la Corte decise: *Se il tempo di coglier le mele non era ancora passato quando furono rubate*, ABSOLVATUR AB IMPETITIS; *se era passato*, LUAT NEGLIGENTIAE POENAS. Ecco un decreto iniquo per troppo amor di esser giusto, dirò io; ma altri potrebbe dire, per troppa avarizia.

E queste sono quell'usure che tutto il genere umano ha ragione di abborrire, siccome disumane e scellerate.

§ XIII. Tra contratti permutatorj è da allogarsi il contratto di società. Questa parola *società* e *contratto socievole* può prendersi in un senso amplissimo ed in uno stretto. Ogni patto d'unione tra persona e persona, famiglia e famiglia, nazione e nazione, è un contratto di società. Le nozze, le famiglie, i corpi civili, i sistemi di repubbliche, le alleanze de' popoli, son tutti contratti sociali. Ma di questi si parlerà nel seguente libro.

§ XIV. Adunque prendendo il contratto di società in senso strettissimo, non è che un patto di comunicazioni o di beni o di fatiche, o di beni e fatiche di due o più parti. Tale sarebbe, verbigrazia, una compagnia di negozianti. La sostanza di questo contratto è, che tutte le parti debbano egualmente partecipare del guadagno e della perdita a proporzione del capitale impiegato, senza che l'una delle due o delle più, o per iscaltrezza o per maggioranza di forze, partecipi più del bene, o si sottragga più al male. Quando dico *egualmente partecipare*, intendo l'egualità al diritto di ciascuno. Quest'egualità si misura con una ragion geometrica; e vale a dire, che il guadagno e la perdita debbono stare in ragione de' fondi comunicati. Supponghiamo, per cagion di esempio, che Tizio abbia posto nella massa comune 10 parti, Cajo 30; se il guadagno sia 120, a Tizio se ne debbono 30, a Cajo 90; perchè in proporzione geometrica sta il 10 al 30, come il 30 al 90. E se il danno sia 24, Tizio ne pagherà 6, e Cajo 18; perchè nella medesima proporzione sta il 6 al 10, come il 18 al 30. Questo è quel che si dice *pro rata cujusque portione.*

« La regola più pratica è di dividere il fondo in migliaja o centinaja, ec., ed il guadagno o la perdita per quelle migliaja e centinaja, affine di dare o togliere a ciascuno la porzione conveniente. »

§ XV. E quando dico *comunicazioni di fondi*, intendo tanto le cose che le fatiche; perchè chi non ha nè terre, nè danaro, nè animali, nè verun'altra cosa stabile o mobile, si serve del fondo delle sue forze e fatiche; e questo fondo si dee valutare alla voce pubblica. Voi mettete nel comune mille ducati di animali o danari, io la mia fatica giornaliera. Il contratto di assicurarsi de' fondi, e dividere il guadagno o la perdita, dee assicurare a te i tuoi mille ducati, a me le mie giornate, valutate alla stima pubblica. Se voi guadagnate una decima sul vostro fondo, debb'io guadagnarne una sul mio; e se perdete, debbo a proporzione perdere; ma come a te, così a me, il resto del capitale dee restar intero. Il contratto dunque che si fa tra molti, di assicurare il capitale da una delle parti, non computare le fatiche dall'altra tra' fondi, e dividere il fruttato, è un contratto leonino ed iniquo. Nè perchè un povero ed ignorante cederà al suo diritto, sarà meno ingiusto; perchè vi cederà per ignoranza o per violenza. Aggiungo, che questi contratti non sono neppur utili: essi impegnano la parte debole ad usar delle frodi, de' furti e mille sottili maniere per rifarsi di quel che sentono lor mancare. Come ne' domestici, se non li pagate bene e da poter vivere comodamente, si pagano colle loro mani. La regola della prudenza è, LASCIATE VIVERE SE VOLETE VIVERE: NON VIVE CHI NON VUOL FAR VIVERE (*).

(*) Fu la causa della guerra *Italica*. Roma volle ingrandire a spese del sangue italiano, e poi volle viver sola: iniquità e pazzia.

§ XVI. In tutta la materia de' patti e de' contratti debbono valere ed osservarsi religiosamente le tre seguenti regole che la legge di natura prescrive a ciascuno. I. Che, poichè ogni contratto ed ogni patto consiste essenzialmente nel consenso delle due parti, niun patto e niun contratto dee riputarsi valido, se l'una delle parti non potea pienamente consentire, sia per difetto di ragione, sia che per un patto o fatto antecedente s'era spogliata del diritto di consentire, sia che la legge civile gliel vieti, essendo le leggi civili patti anteriori e comuni. II. Che non si può contrattare o pattuire che in cose giuste ed oneste, le quali son quelle che non offendono niuna delle obbligazioni che abbiamo, sia con Dio sovrano dell'universo, sia con noi, sia con altri, o generali o particolari. III. Che in ogni contratto e patto permutatorio si voglia osservare una piena egualità da ambe le parti, senza frode e senza prepotenza. La minima inegualità è un'ingiustizia.

§ XVII. « Dove vo' dire che a me spiace di sentire in bocca ad uomini per altro savj quel proverbio *de minimis non curat Pretor*, e ciò per due ragioni. I. Perchè essendo il *minimo* parola relativa, ciascuno gli assegnerà quei limiti che più si accordano colla sua avidità, e verrà ad essere un grandissimo ladro senza stimare di esserlo. II. Perchè la natura della cupidità è ch'ella diventi sempre maggiore a proporzione che la si viene a grattare; al qual modo non avrà poi più freno alcuno, come si potrebbe provare per la storia de' conquistatori, e per quella de' Romani

Era ingiusto escludere i socj delle fatiche da' beni che n'erano nati, ed era pazza cosa che una città credesse di valere più che tutto il corpo italiano. Ma certi semi di pazzia non sono ancora da per tutto spenti.

principalmente. Quando comincia a stimarsi lecito il furto d'un piede, si verrà a non fare scrupolo neppure a due: poi le decine saranno de' minimi; quindi le centinaja; appresso le migliaja. La terra poi sarà un punto del sistema planetario: qual male occupare un punto? Quei Casisti perciò, che hanno insegnato che non si pecca per piccoli furti, hanno detta la più grande delle falsità ed iniquità, avendo messo in mano agli uomini avidi il capo della catena delle ingiuste e scellerate usurpazioni. »

§ XVIII. Ma ecco due questioni. I. Se in un contratto o patto ingiusto o disonesto, una delle parti ha adempiuto alla sua promessa, è l'altra obbligata a compiere colla prima? — Questo patto è iniquo per ipotesi; dunque niuna della parti ne resta legata. II. Se una delle parti è stata pagata innanzi tempo, può ella ritener giustamente quel che ha ricevuto? Dicono di sì certi Casisti; perchè *in pari caussa turpitudinis valet conditio possidentis*. Regola falsa, se quel che si possiede, si possiede senza niun giusto titolo. È più giusto e più vero l'assioma legale, *quod initio vitiosum est, non potest tractu temporis convalescere*. È una legge di natura, che quel che non si potea giustamente prendere, neppur si possa giustamente ritenere. Se voi non potevate far l'assassino, se non vendere il letto nuziale, il beneficio ecclesiastico, la giustizia, ec., non potevate pattuire, nè prendere, e non potete ritenere. Giuda, tutto che un Giuda, restituì i 30 danari, *pretium injusti sanguinis*.

§ XIX. Finalmente si vorrebbe sapere, servendo i contratti al commercio, e recando il commercio ricchezze, fin dove all'uomo giusto ed onesto è egli permesso di arricchire, contrattando

e negoziando? — Rispondo, fino alla regola degli acquisti che la natura prescrive a ciascuno, e della quale è più d'una volta detto. Perchè sarebbe egli possibile, dice Platone, che uno stra-ricchisse oltre ogni misura, per modo che nello stesso tempo molte altre famiglie, che hanno il medesimo diritto ingenito di vivere, non venissero sì fattamente ad impoverire, da non trovar più da sussistere? In fatti tra tutt'i popoli le soverchie ricchezze non hanno avuto giammai buona fama; il che non è solo per motivo d'invidia, ma per quel senso di egualità o di certa proporzione a' veri bisogni che tutti gli uomini naturalmente sentono, anche quando non ragionano.

§ XX. Aggiungo, che le soverchie ricchezze son sempre inutili e dannevoli. Inutili; perchè il soverchio a che può egli giovare, se non ad opprimere? (1) Le ricchezze, dice gravemente Bacone, son come l'arme e 'l bagaglio d'un soldato; non se ne vuole aver più di quel che serve: se non serve, impaccia. Dannevoli, perchè allargando la fantasia, danno un infinito corso a quelle passioni degli uomini, che Platone leggiadramente chiama *agrius*, cioè bestiali, che per esser felici vogliono esser tenute compresse. Ve n'ha di due generi di queste passioni; perchè alcune sono di animali stupidi, ed altre di fieri e carnivori. Claudio rovinò l'erario romano per le prime, e gettò i semi di mettere all'incanto l'Imperio: Filippo II dopo aver rovinato i Paesi Bassi e la Francia, impoverì la Spagna e devastolla, per le seconde (2).

(1) Come l'acqua delle cisterne: dov'è soverchia, o conviene fare più buchi, perchè esca, o ella farà che la cisterna crepi. Ma quei troppi buchi nelle troppe ricchezze servono ad alimentare una classe di oziosi e di ladri.

(2) Veggasi la nostra Dissertazione *Su la forza delle grandi ricchezze* nel terzo tomo della Storia del Commercio Britannico, ristampata nel secondo dell'*Economia Civile*.

§ XXI. Si dirà che questa filosofia è atta a raffreddare e indebolire l'industria, molla principale d'ogni Stato, ed oggi massimamente, che tutte le nazioni europee son più commercianti che militari. Che farebbero gli Inglesi, gli Olandesi, i Veneziani, i Genovesi, gli Spagnuoli, i Portoghesi, se pensassero a questo modo? Sarebbe il caso del *Bugno delle api* di Mandeville. Le nazioni s'impoverirebbero, spopolerebbero, e tornerebbero a' boschi ed alle capanne. Per quanto appariscente sia questa opposizione, non dee muovere chi professa di vivere non già sotto la tirannide delle passioni, ma nel giusto imperio della ragione. Questa regola non estingue l'industria, ma la regge e governa, affinchè giovi più così alle persone, come allo Stato. È egli estinguere il fuoco che anima alla fatica il dire alle persone: *Studiatevi di acquistare fin dove vi permette la regola de' bisogni personali + domestici + politici + fortuiti? Dove questa norma termina, non avete più diritto di acquistare, nascendo questo diritto dal bisogno che voi non avete più; voi dunque furate l'altrui, e siete reo di distruzione de' vostri simili.* Poteasi, dicono, aggiungere alla norma degli acquisti i bisogni nazionali. Convengo. Ma sono essi i bisogni nazionali altro che i personali, i domestici, i politici? Che se per bisogni nazionali s'intende quel crescere in grandezza di Stato per conquistare i vicini, è un capriccio, non un bisogno; e la legge di natura non può autorizzare i capricci. Si può anche dire che se questi capricci possono giovare a' posteri, che io nondimeno non so, non giovano certamente a' presenti. Non si fece mai acquisto bellico, senza desolare le conquistatrici e le conquistate nazioni. La felicità, come delle persone e delle famiglie,

così delle nazioni, dipende essenzialmente dalla legge di moderazione. Dond'è che io metto nel primo luogo del saper politico la repubblica della Pensilvania; nel secondo quella del Paraguai.

§ XXII. « Dicesi ancora, che la legge di moderazione è de' piccoli Stati, nascente da coscienza d'imbecillità, non da ragione. — Ma che altro si vuol con questo dire, se non che la legge di moderazione nascente dalla ragione venga ad esser postergata dalla legge fisica di avidità? Or le leggi di ragione appunto son fatte per moderare le leggi fisiche delle passioni. Non leggerete popolo conquistatore che non abbia alla perfine riconosciuto quanto ognuno è infelice che sconosce le leggi della ragione. Se le gran conquiste non desolano le repubbliche conquistatrici, le fanno schiave. Le conquiste di Ciro terminarono con la schiavitù de' Persi; quelle di Alessandro con la schiavitù de' Greci; quelle de' Romani con la schiavitù di Roma, quelle della casa Ottomana fatte per le mani di liberi Turchi, colla tirannide. Se i Tedeschi non disgustavano ed arrestavano lo spirito conquistatore di Carlo V, la Germania sarebbe come la Moscovia; e senza Malbourugh non vi sarebbero più pregorative di Parlamenti in Francia. Se gl'Inglesi continuano a conquistare, non si può fare che non nasca tra essi un conquistatore de' conquistatori. La legge dunque della moderazione è tanto più necessaria quanto i popoli sono più magnanimi. »

CAPITOLO XVII.

De' giuochi.

§ I. Le parole, rotando con i secoli, vengono continuamente a cambiar significato e forza, ancorchè ritengano il primo suono. Il *jocus* de' Romani, ond'è a noi venuto *giuoco*, era quel che i Greci chiamano παιδιὰν, σκῶμμα, παίγνιον, γελοῖον, ec.; noi, *trastullo*, *beffe*, *scherno*, *scherzo*, *motto*, *saletto*, *ragazzata*: ed il *ludus* (1), quel che i Greci nominavano *agoni*, *palestre*, *ginnastica*, *musica*, *teatri*, *feste*, ec.; noi, esercizj di combattimenti, giostre, giuoco di pallone, di desco, lotta, corso, ec. (2):

(1) Han detto che *ludus* venga da Λυδὸς, *uomo della Lidia*, come se i popoli Lidj fossero stati molli e dediti a piccoli e sedentarj giuochi. So che i vecchi Greci ebbero per molli, lussureggianti, ghiotti i Lidj. Esebilo ne' *Persi* chiama questi popoli ἁβροδιαίτους, *mangioni*, v. 41:

Ἁβροδιαίτων τ' ἕπεται Λυδῶν
Ὄχλος . . . . . .

Turba seguì di ghiotti Lidi appresso,

parlando dell'esercito di Serse (Vedete la parlata di Sandane a Creso presso Erodoto, *Clio*, 71). Ma questa originazione o non risponde all'antica idea della parola *ludus* che significava esercizj maschili e pubblici, o fa onore alla Lidia. E poi, sarebbe egli possibile che non fosse passata per la Grecia? Ora i Greci non hanno mai usato *ludos* per *ludus* o *lusus*. La parola *ludus*, « *lusus*, ricreazione, rilassamento, da λύειν, *rilassare* », tra' Latini fu prima presa per la musica che accompagnava le tragedie, le commedie, le feste pubbliche; e questa musica potea per avventura esser la Lidia « o la Pelasga passata in Etruria con l'invasione de' Pelasgi che venivano dal settentrione dell'Asia, secondo Erodoto (in *Clio*), e dall'Etruria a' Romani, donde loro venne tutto il culto religioso ». Platone non approva la musica Lidia e la Jonica, molle e non confacente alla ferocia militare delle repubbliche greche; ma bensì la Frigia larga e grave. Vedi il III della *Repubblica*.

(2) Di questa sorta di giuochi dice gentilmente Platone nell'VIII delle *Leggi*, che essendo l'uomo un παίγνιον, *un giuoco* di Dio (avrebbe indovinato il *ludens in orbe terrarum?*), gli stia bene giuocare anche a lui. « Niun fatica, dice bene Aristotile nell'VIII della *Politica*, cap. III, se non pel riposo: il riposo è il fine della

e finalmente quei giuochi che i Greci ed i Latini chiamavano *aleam*, noi diciamo *giuochi di azzardo*, al che si riducono quasi tutt'i giuochi di dadi, di piribisso, di lotteria, « e certi di carte, come di bassetta, primiera, faraone, ec. »

§ II. I giuochi, purchè non sieno quelle *pedie* o ragazzate, e quegli scherni che son detti, e quelle ricreazioni, non sono che patti condizionati, per cui s'acquista o perde. Richiedea dunque l'ordine delle cose che, avendo noi trattato de' legittimi modi di acquistar proprietà, vedessimo fin dove può andar la giustizia de' giuochi, massimamente essendo oggi l'occupazione e quasi l'arte delle classi oziose dello Stato, e vale a dire di tutt'i gentiluomini, e principalmente delle donne, molte delle quali, con non poco disonore del nostro secolo, all'arti economiche hanno sostituita quella di mettere a vendita le famiglie.

§ III. Riandando i costumi degli antichi e de' moderni popoli europei, le principali classi de' giuochi si possono ridurre alle seguenti: I. di corpo: II. di mente: III. di fortuna o di azzardo: IV. misti. Alla prima classe si possono rapportare: I. i giuochi *Ginnici* che si facevano alla nuda, come lotta, corso, nuotare, ec., a cui possiamo noi aggiungere il ballo: II. i Balistici che consistono nell'esercizio di vibrar dardi, aste, palle, palloni, deschi, caci, ec.; il trucco è tra questi: III. i Polemici, o attinenti ad esercizj militari. Così il correre a cavallo o in calesse, tirare al bersaglio, giostrare, schermire, ec., sono di que-

fatica. » Ma niun riposo fu nondimeno nè giusto nè onesto, se non quello che serve a ricreare le forze umane per ricominciar poi più alacremente la fatica. Osserviamo qui di passaggio, che questi giuochi di tresche con musica e canto fanno la massima parte della vita de' popoli selvaggi. Vedi Bosman, Lettere dell'Africa; Tonti, Luisiana, la Storia della California. Parigi, 1767.

sta fatta. Alla seconda appartengono i giuochi degli scacchi, le destrezze in certi giuochi di mano, le scommesse, ec. Alla terza la lotteria, il piribisso, la bassetta, il faraone, il giuoco de' dadi, ec. Tutt'i giuochi di carte e di altri strumenti, che non sono di puro azzardo, appartengono alla classe de' misti, intervenendovi colla perizia sempre molto la sorte.

§ IV. I giuochi tuttiquanti possono considerarsi così in Politica, come in Etica. In ogni Stato v' ha sempre una parte d' uomini oziosi, o che, ancorchè sieno occupati, vogliono de' tempi di ricreazioni, per rilevar la natura e riprodurre le sue forze. Non si potrebbe adunque proibir tutt'i giuochi senza o ferire i diritti delle persone, o gittar semi di maggior male. L' uomo è un essere che se non spende ogni giorno una parte delle sue forze di mente e di corpo, consuma sè, o va a consumar gli altri. Ma quali e quanti se ne debban permettere dipende dalla forma del governo, dal clima, da' fondi su cui si vive, dal costume, ec. (*). Ogni Stato, di qualunque forma

(*) La legge 3. *de Aleatoribus: Senatusconsultum vetuit in pecuniam ludere, praeterquam si quis certet hasta, vel pila, jaciendo, vel currendo, saliendo, luctando, pugnando, quod* VIRTUTIS *causa fiat.* Legge savia. Il giuoco non ha da essere un mercato, ma un esercizio delle forze dell'uomo che possa giovare a sè ed alla patria. Una costituzione di Giustiniano (lib. III, Cod. tit. 43 *de Aleatoribus*) conferma questo Senatusconsulto, e fissa il valore ad un asse la volta pe' ricchi, *ceteris longe minori pecunia.* L' asse del tempo di Giustiniano non era una gran moneta (Vedete Budeo). Soggiugne poi: *quod si plus lusum fuerit, neque repetitio detur, et solutum repetatur.* Permette il ripeterlo anche dopo 30 anni. Nelle nostre Costituzioni, lib. III. tit. 57, secondo l' edizione di Lindebrogio, e 90 nell' edizione veneta del 1590, sono dichiarati infami: 1. quei che giuocano *ex professo* a giuochi di azzardo: 2. quei che prestano *aleas et dados:* 3. *Judices etiam et advocati qui ejusmodi vilem et sordidam vitam ducunt*, e rimossi in perpetuo dal loro ufficio: 4. *postremo etiam milites*, dichiarandoli intestabili, e privandoli de' loro privilegj. Aristotile mette questi giuochi tra le *acratie*, *intemperanze* (lib. VII, cap. 8, *de' Morali Ni-*

sia, può essere o militare, o commerciante, o agricoltore, ec. In uno Stato militare si vogliono principalmente onorare i giuochi della prima classe (1): i giuochi sedentarj ammolliscono, e vanno a indebolire la costituzione (2). Ma sarebbe contro la buona politica promuoverli negli Stati commercianti, se non fossero di tali giuochi ch'avessero del rapporto alla navigazione ed all'arti, come sono le naumachíe o finte battaglie marittime, il corso di battelli, o altri che potessero destar l'emulazione nell'arti. In uno Stato d'agricoltori vi si vorrebbero promuovere le feste cereali, florali, ec., come nella China si costuma. Ma il clima e l'ingegno degli uomini richieggono dove più i giuochi di corpo, e dove più quei di mente. Voi non potrete dare a' Tedeschi i medesimi esercizj che agli Arabi o agl'Indi. V'è un giuoco che, secondo me, non conviene che ne' regni dispotici, come quello che impoltronisce il corpo ed istupidisce l'animo, ed è il giuoco degli scacchi (3).

comachii); e sono veramente. Questo nondimeno nasce o dal non aver appreso a far altro, o da troppo ozio del corpo civile. I Barbareschi ci fanno una guerra continua; si vorrebbe loro far continua. Questa guerra potrebbe ridurre la classe degli oziosi giuocatori al minimo possibile, « e minorare i delitti. Se voi visiterete le carceri pubbliche, troverete che una gran parte di quei che vi sono rinrhiusi, vi sono per cagion di giuochi ».

(1) La Grecia de' tempi antichi era quasi tutta composta di repubblichette militari. Quindi v'erano onoratissimi i giuochi della prima classe. I giuochi Olimpici, i Pitici, i Nemei, gl'Istmici, ec., erano la scuola della robustezza, dell'arte militare e di tutte le arti che o servivano alla milizia, o l'adornavano. Sembra che i nostri giuochi fossero loro ignoti, come agli antichi Romani.

(2) « Erodoto nella Clio dice che furono inventati in iscambio di pagnotte nella Lidia, cioè per gabbar la fame in una carestia di venti anni. Non fu scritta mai favoletta più favolosa di questa. »

(3) « Il paroco Tiers il mette tra' peccati mortali. Aristotile nel V della *Politica*, cap. XI, tra le arti tiranniche mette tutti quei mezzi che aboliscono *τὸ φρόνημα*, *lo spirito*, *il coraggio*, *la grandezza di animo*, riducendo gli uomini ad essere bestie da soma. »

§ V. L'Etico considera la giustizia o l'ingiustizia de' giuochi, quanto agli acquisti che vi si possono fare; ed oltre a ciò l'onestà o la turpitudine. Nel primo senso i giuochi non sono che *patti* e *contratti condizionali*. In questi patti si vuol considerare: 1. la giustizia: 2. la privata e pubblica onestà. In giustizia chi è padrone de' suoi diritti, può o assolutamente o condizionatamente cederne una parte, sia per negoziare, sia per divertirsi. E questo fassi ne' giuochi. Dove dunque non vi è niun dolo, niun'azione, niuna legge proibitiva che renda iniqui quei patti, gli acquisti che vi si fanno son giusti.

§ VI. I patti diventano iniqui per quattro cagioni: I. Se non vi sia egualità di ragione tra' paciscenti: II. Se non siavi niuna egualità (*) di libertà: III. Dove non sia egualità di fortuna (Queste prime tre cagioni si riferiscono alla regola generale, NON VI SIA DOLO, *UT INTER BONOS VIROS AGIER OPORTET*): IV. Se non si poteano cedere i diritti. Tra un fanciullo ed un uomo fatto, un ignorante ed un perito, non vi è egualità di ragione. L'acquistar per questi giuochi è un furto. Tra lo schiavo e 'l padrone, il magistrato e 'l cittadino, quando dal magistrato dipende la vita, la fortuna, la quiete del cittadino, difficilmente può esservi egualità di libertà. Lo schiavo, il cittadino, il suddito si lascerà vincere per compiacenza, per non perdere il favore; il guadagno dunque è una rapina.

§ VII. Ma non di rado non si può cedere il

(*) Quando si parla di queste egualità si vuol intendere a un di presso; perchè sarebbe una sofisticheria il pretendere nelle cose morali una perfetta egualità geometrica. È ben da osservare che l'inegualità non sia tanta da fare che le parti paciscenti non sieno nel medesimo piano della comune ragione.

diritto che si giuoca. Sulla qual cosa si vuol badare a tre assiomi. I. *Il cambiare un diritto massimo per un minimo e di poca o niuna importanza per la vita, e ciò per sola stolta avidità, è riprovato dalla legge di natura;* perchè è contro al fine delle proprietà dateci dalla natura, ch'è il minimo de' mali. Dunque un giuoco di questa sorta è ingiusto. Chi potrebbe dunque giuocarsi la vita, la libertà, un membro, l'onore, tutt'i beni, se non iniquamente? Chi l'acquistasse per un sì fatto giuoco, sarebbe così iniquo, come chi l'offre pazzamente.

§ VIII. Il secondo assioma è: *Non si può cedere a' diritti privati con offesa de' pubblici;* perchè i pubblici sono cessioni anteriori, le quali non si possono riprendere che ingiustamente. Dunque tutt'i giuochi proibiti dalle leggi civili rimangono vôti di azione civile e naturale; perchè non può esser mai per natura giusto quel che si oppone alle leggi pubbliche dello Stato, il cui fine è sempre *SALUS PUBLICA*. Non intendevano i principj della morale quei Risoluzionanti che han detto, *potersi acquistar giustamente nella coscienza, ed ingiustamente nel foro.* Questo porre un dissidio tra la giustizia naturale e la civile è metterle alle mani e spiantarle ambedue; è dire che il governo de' popoli, fondato per conservar gli uomini, li distrugga, e che sia perciò opposto alla volontà di Dio; proposizione empia per natura, per principj di religione (*), per diritti sociali.

(*) *Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit*: S. Paolo a' Romani. « Una descrizione della legge civile de' Visigoti (lib. I, tit. 2, l. 2) *lex* (civilis) *est aemula divinitatis, antistes religionis . . . . . magistra vitae, anima totius corporis popularis.* Erano dunque più savj e razionali questi barbari della Scandinavia, che i nostri Risoluzionanti. » Ma i più de' Casisti tendevano all'indipendenza per-

§ IX. Il terzo assioma fia questo: *Non si può cedere a nessun diritto, con pregiudizio del terzo che vi sia interessato.* A questo modo un padre di famiglia non può giuocare con gran discapito della famiglia, e chi acquista è ingiusto possessore: una moglie non può giuocare le robe del marito o della casa: un figlio di famiglia quel che non è suo peculio: un vescovo, un paroco, un abbate, un beneficiato (*), un procuratore, un fattore, ec., de' beni della chiesa, della parrocchia, dell'abbazía, del principale. Chi giuoca l'altrui è un ladro, e chi il guadagna è complice nel ladroneccio. A voler sostenere la giustizia di questi giuochi è prima da asserire, non esservi diritto di proprietà di beni, nè legge che il garantisca: che la vita umana è una guerra di tutti contra tutti: in cui la forza o l'astuzia decide della giustizia. So che molti così pensano: ma so ancora,

sonale e reale del governo civile, e per questo principio furon portati a stolte ed inique decisioni. Queste decisioni per una legge di taglione della natura medesima fanno giornalmente lor perdere non solo la chimerica indipendenza, ma i giusti e ragionevoli privilegj, ch'essi avrebbero pototo conservare colla legge di moderazione. Tanto è vero e bello il dettato, NON FAR QUANTO PUOI. *Non si corre mai veloce per la buona o malvagia strada* (dices Dario ad Atossa in Eschilo, *Persi* v. 744), *che qualche divinità non l'urti un poco anch'ella.*

(*) Ogni beneficiato è depositario ed amministratore de' beni del beneficio; perchè con questo patto son fondati tutt'i beneficj. La distinzione tra beneficio curato e semplice, distinzione de' secoli barbari, è o un'ignoranza, o un delitto. È una moda de' secoli guasti. Tutt'i beni de' beneficj son della chiesa, e la chiesa è l'unione di tutte le persone della città, o del villaggio dov'è fondato il beneficio. Ogni beneficiato è obbligato ad una parte della cura spirituale verso quelle persone, ed è un *Diacono*, *Ministro*, *Dispensatore* delle rendite. Vestirà, abiterà, mangerà con la modestia che conviene ad un Economo, definita dal IV Concilio Cartaginese, confermato dal Concilio di Trento; e darà a vestire, ad abitare, a mangiare, a tenore delle sue rendite, a' poveri della sua chiesa. Mettere su d'una carta le rendite d'un anno e pazzia, come negli altri, ed è un furto che si fa alla chiesa. Intanto tal è la moda. Vi son dunque delle mode stolte, ingiuste, empie. Ci lamentiamo poi, che non ci è costume, non religione?

che non vi fu mai penuria di stolti e di malvagi; che non corse mai tanto bene la stoltezza e la malvagità, che in fine del corso non dicesse *NON PUTABAM.*

§ X. Ho detto che ne' giuochi d'azzardo non è solo necessario il non intervenirvi dolo, perchè il dolo di sua natura vizia tutt'i patti, ond'è che tutt'i giuochi dolosi sono iniqui; ma che vi debba essere *egualità di fortuna;* e questo vale a dire, che le probabilità da ambe le parti sieno eguali. Nella bassetta le probabilità son dalla parte di chi taglia: nel piribisso di chi fa il giuoco: nel fare alla mora di chi dice *pari*, essendo i pari cinque, gli spari quattro, ec. (1).

§ XI. Le scommesse son giuochi anch'esse, e perciò patti. Son giuochi di azzardo (2); dunque richieggono egualità di fortuna: dove manca, sono iniqui. Ma perchè nel calcolare le probabilità degli eventi v'è differenza grandissima tra un uom grosso e materiale, ed un savio, fino, accorto; tra un pratico della natura delle cose su cui si scommette, ed un imperito; tra un che ha certe anticipate notizie, ed un che n'è ignorante; non si può tra costoro giuocare a scommessa senza dolo. Talete indovinò una gran raccolta di ulive, che non potea prevedere un ignorante cittadino: Ci-

(1) Il signor Bernulli nell'*Ars conjectandi* ha dimostrato sottilmente tutt'i principj delle probabilità de' giuochi di pura sorte. Libro dotto, e che mostra quanto l'aritmetica, l'algebra, l'analisi sieno necessarie al Politico, al Giureconsulto, al Moralista. Se la ragione de' popoli culti e del governo di tali popoli richiede calcoli, senza cui si divien selvaggi, la scienza de' calcoli vi dovrebbe essere tra le prime coltivata, e più che tutte l'altre onorata dalle leggi. I Francesi e gl'Inglesi in affare di governo si distinguono tra tutt'i popoli d'Europa appunto per la dilatazione di questa scienza.

(2) La legge 3. *de Aleatoribus* confermando la legge Tizia e la Publicia, leggi già antiquate, mette tra' giuochi proibiti le scommesse.

cerone previde quindici anni prima la rovina della Repubblica, che non potea fare ogni altro: uno esperto generale prevederà l'esito d'una battaglia, di una piazza assediata, d'una guerra: un pratico e penetrante ministro antivedrà dove sieno per andare a parare le cose pubbliche; i quali antivederi non sono di tutti gli altri. Non potrebbero adunque tali uomini scommettere giustamente cogl'ignoranti. Le scommesse si fanno in tutt'i giuochi; dunque la loro giustizia dipende dall'egualità della fortuna e degl'ingegni.

§ XII. Io non ho promesso risoluzioni di casi, ma principj di giustizia. Vengo adunque all'onestà de' giuochi. Vi ha de' giuochi che non si potrebbero dire ingiusti, ed intanto non sono onesti; perchè v'ha de' giuochi che, ancorchè giusti, non convengono intanto alle persone, a' luoghi, a' tempi, ec., il cui decoro fa l'onestà. Non convien sempre ad un generale di armata quel che delle volte sta bene ad un fantaccino; nè ad un magistrato quel che non si disdice ad un cittadino privato; o ad un vescovo, ad un paroco, ad un superiore di Religione quel che non disconviene ad un semplice chierico o frate o parrocchiano (*). V'ha de' giuochi che non istanno bene ad un padre di famiglia, ad un maestro di lettere, ec. Certi si disdicono alle donne o a' ragazzi. Ve n'ha pe' tempi festevoli, che non converrebbero ne' lugubri; per le case di delizie, che non stanno bene nelle chiese, nelle comunità di rigida virtù, ec. La regola generale è: *Tutto quel che il degrada decoro delle persone, de' luo-*

(*) Fino ne' secoli barbari si stimò turpe, non che gli Ecclesiastici giuocassero a giuochi secolari, ma che vi fossero pur presenti come spettatori. Vedete i Capitoli dell'imperator Lodovico, addizione 3, cap. 93 della raccolta di Lindebrogio.

ghi, de' tempi, ec., *è disonesto*. Le lotte delle Spartane erano adunque disoneste, ancorchè Platone, filosofo molto verecondo, le approvi. I giuochi carnescialeschi, siccome i festini, i pranzi, le veglie, le danze, si potrebbero da nessun uomo onesto approvare ne' dì quaresimali di noi altri? concedersi onestamente a' clerici, a' frati, alle suore? Un giuoco da distrarre e consumar molto tempo converrebbe ad un magistrato? Si potrebbe fare una lunga lista di giuochi disonesti e tollerati quasi da per tutto. Ed è, perchè la gioventù d'ambi i sessi, ignorante de' costumi antichi, nemica del serio, improvida del futuro, ha cominciato da certo tempo in qua a dare il tuono alle nazioni, e questo tuono si chiama *gentilezza del secolo*, e *moda* (1).

§ XIII. « Si domanda: Quanto dunque può esporre al giuoco il giorno un che voglia esser giusto, onesto, prudente? — Cominciamo da un principio, secondo me, certo, che l'ozio assoluto e perpetuo non può convenire onestamente a nessuna persona. Ma nondimeno così per legge fisica, come per morale, ad ogni uomo che fatica, sia di mente, sia di corpo, è da concedere una porzione di tempo da ricrear le forze che si consumano per la fatica, e quindi son nati i giuochi, *LUSUS*, *rilassazioni*. Lo stato delle città ha rendute queste porzioni di tempo varie, come sono varie le classi e le applicazioni degli uomini. Alla classe degli artisti non si vorrebbe concedere giornalmente che quella porzion di tempo che ne' collegi medesimi delle scienze e della pietà si concede a' collegiali ed a' novizj medesimi; e questa

(*) La moda è quella descritta da Tacito: *corrumpere et corrumpi saeculum vocatur*.

può andare a due ore tra mattina e giorno. Accordandoci a questa debolezza umana, si potrebbe trovare una regola di proporzione nelle quantità da esporsi alla fortuna del giuoco. Se è permesso ad un uomo il sottrarre dalle fatiche due ore il giorno, se gli potrebbe concedere di esporre al pericolo di perdita la rendita giornaliera corrispondente a quelle due ore, la quale poi, agguagliati i pericoli, si riduce sempre alla metà. Così se un guadagna 24 grana il giorno, gli si può permettere il pericolo di due grana; ed a chi ne guadagnasse 240, cioè 24 carlini, due carlini. È il medesimo delle rendite. Questa transazione mi pare onesta e senza pericolo di rovina. Voi avete 24 once di rendita il giorno, n'esporrete due; il di più è una stolta prodigalità, che porta poi a molti vizj ed a grandi scelleraggini. »

§ XIV. Del resto i giuochi i più giusti ed i più onesti possono divenire ingiusti e disonesti per le conseguenze (1). Come diventano troppo generali, inducono un abito pubblico di distrazione, di noncuranza degli affari domestici e pubblici, di avidità, di frode, di ruberia, di ruvidezza, di mala creanza, di stolidezza, di ferocia (2); alimentano un gruppo di passioni nemiche della quiete domestica e civile; generano rancori, inimicizie, risse, duelli. Questa sorgente adunque, ancorchè da prima giusta ed onesta, divien velenosa, i cui alimenti appestano. Allora è proibita dalla legge di natura, e si vuol vietare dalle civili. Io non so che dicano certi politici: per me non mi smuovo

(1) È quello di che si lamenta Giustiniano nella sopraccitata Costituzione.

(2) Il M. Biron, grand'uomo e gran giuocatore, perdè il capo pel giuoco. Giuocò un anno 500,000 scudi. Non bastandogli le rendite, ancorchè grandissime, cabalò contro la Francia e l'amico Arrigo IV, e si ruinò.

dalle mie massime. *Niuno Stato senza costume è nè felice nè durevole; ed in ogni Stato si guasta il costume con quella proporzione con cui cresce l'ozio. I giuochi che alimentano l'ozio, sbarbicano il costume.*

CAPITOLO XVIII.

In che modo vengono giustamente a sciogliersi le obbligazioni che nascono da' patti e contratti.

§ I. Ogni obbligazione nasce da un diritto, e gli corrisponde. Dunque ve n' ha di diversi generi, come vi ha diverse maniere di diritti. L'obbligazione che risponde a' diritti ingeniti, è di due sorte, perchè vi ha due classi di quei diritti. Alcuni di questi diritti richieggono che non si offenda, ed altri che si soccorra. La prima obbligazione è l'astenersi dall'offenderli, attraversarli, impedirne l'uso, renderli inutili. L'uomo giusto non si può disciogliere da questa obbligazione, che col costante e perpetuo non far nulla che nuoccia; e non si scioglie dalla seconda, che con soccorrere fin dove sa e può. Quella è detta giustizia assoluta, e questa umanità. Dunque il solo giusto ed umano adempie perfettamente queste prime obbligazioni; e chi le adempie, è il giusto e l'umano (*). Di ciò è bastantemente detto di sopra.

(*) « Hanno alcuni motivata una questione, se i sovrani ed i grandi e prepotenti possano e debbano esser giusti ed onesti a questa maniera, perchè a molti è paruto di no, non credendo possibile, come ne' corpi fisici, così ne' politici, che chi è sopra non graviti negl'inferiori, e che non s'ingrandisca succiandoli ed esiccandoli. Questione empia e stolta. Dal più alto al più basso ogni uomo è uomo, sotto l'imperio della natura e di Dio. La giustizia non è che una, ed è per tutti, ed il trasgredirla è così scelleraggine per Augusto, come per un minimo della plebe. Il dire, i grandi

§ II. Quanto alla classe de' diritti acquistati per patti e contratti, le cui obbligazioni i Latini chiamano obbligazioni *di consenso* o *di parole*, non si può loro soddisfare che con quella virtù che i medesimi Romani chiamano *Fidem* (1). Questa σφεδις, *fede*, è una corda, un *vincolo* che lega i contraenti. La giustizia è di sciogliera, non di tagliarla. Ma quali son essi e quanti i modi da giustamente ed onestamente disciorla? perchè ve ne debb'essere. I raccoglitori de' sentimenti de' filosofi romani han messo i principali nel titolo delle Pandette *De solutionibus et liberationibus;* ma in una maniera che mostra assai ch'essi, siccome uomini attediati e stracchi, sonnacchiavano in quest'ultima parte delle loro fatiche.

§ III. A voler dunque riguardare la presente materia con occhio alquanto filosofico, si troverà che tutt'i modi giusti ed onesti da potersi disciorre dalle obbligazioni contratte pe' patti, si riducono a tre: I. soddisfazione: II. reciproco dissenso: III. forza della natura e della fortuna (2). Tutti questi modi hanno nondimeno una massima ge-

non son tenuti ad esser giusti. è lo stesso che dire, la giustizia è un'invenzione degli uomini; e questa è una proposizione ateistica. È stolta; perchè è un senso di tutti gli uomini, che si può e dee difendersi contra chi ei opprime. Non è possibile che questo senso a lungo andare non scoppii e metta i grandi di sotto a' piccioli, rovesciando da capo a fondo la nazione. È la storia di tutt'i popoli, di tutte le guerre civili, di tutt'i cambiamenti delle costituzioni. Aristotile nel V della *Politica*, cap. XI, dice: *Il monarca che si vuol conservare, bisogna che si mostri giusto, temperante, amante del ben pubblico, padre, economo; che rispetti almeno in apparenza la religione, che premii le virtù, che faccia punire i delitti da' magistrati ed a tenore delle leggi comuni*, ec. Direi ad Aristotile, se l'apparir giusto o dabbene giova a' monarchi, gioverebbe egli meno l'esserlo? e se il non apparire li rovina, li rovinerebbe meno non essere? So ch'è difficile, ma non si può mantenere altrimenti. »

(1) Essi avevano eretto un tempio alla dea Fede. Mai divinità pagana non meritò meglio un altare, e tutt'i paciscenti per sacerdoti.

(2) Cioè del corso e dell'accozzamento delle cause naturali.

nerale e cognita per fondamento, ed è: *se viene giustamente ad estinguersi il diritto o di una o di ambedue le parti, cessa ogni obbligazione.* Perchè non vi essendo obbligazione che non nasca da qualche diritto, séguita che, estinto giustamente il diritto, rimanga giustamente estinta l'obbligazione.

§ IV. Il primo modo e il più diritto di sciorsi dall'obbligazione de' patti, è quello che dicesi *soluzione.* E la ragione si è che la soluzione viene ad estinguere il diritto acquistato in altri per la promessa. E di qui è l'assioma giuridico, *facta solutione omnis cessat obligatio.* Pur quando si dice *solutione,* e' si vuole intendere pienamente, cioè non tralasciando niuna legge o condizione annessa al patto o contratto. Perchè come non si può dire essere sciolto un legame composto di molte funi, se ve ne resta alcuna che tuttavia tiene, a quel medesimo modo ogni piccola condizione che sia nel complesso del patto a cui voi verrete meno, vi rende ingiusto e mancatore di fede. E qui si vuol ricordare principalmente la formola Aquiliana, che Cicerone ha ragion di chiamare *everriculum omnium malitiarum,* ed è *ut inter bonos viros agier oportet.* Come dunque una soluzion cavillosa comincia a non istar bene ad un uomo sensitivo della giustizia e dell'onestà, stimate subito ch'ella non è soddisfacente. Ve n'è un'altra ancora più corta e più chiara, ed è: *soddisfate alla fede de' patti come voi vorreste che si soddisfacesse con voi.*

§ V. Ho letto in molti Moralisti, che l'intera soddisfazione consista nella sostanza del patto, e non già nelle qualità e formalità. Questa regola, dove non s'intenda bene, può aprire il varco alla perfidia. I. Vi sono di certe qualità e formalità an-

nesse al patto, come condizione che chiamano *sine qua non*, e vale a dire, che non si sarebbe altrimente contratto; le quali, ancorchè picciole e leggieri, sono da aversi come sostanza del patto. Perchè se io non ho voluto trasferirvi il mio diritto che a quel modo, dove manca, voi non ne avete nessuno da obbligarmi. II. Cert' altre che pajono mere formalità, importando nondimeno la natura medesima del contratto, si vogliono stimare essenziali. Filippo di Valois re di Francia chiedeva omaggio ad Eduardo III re d'Inghilterra per li feudi che possedeva in Francia. Eduardo pretendea di fare omaggio nel solo senso di riconoscere quelle terre siccome dipendenti dalla Corona di Francia. Filippo domandava un *omaggio ligio*, che importava non solo dipendenza nel feudo, ma soggezione e fedeltà nella persona, ed ajuto di danaro e d'armi ne' bisogni della Corona, siccome censo del feudo. Si contrastò molto, e poi si convenne finalmente che l'omaggio si facesse in genere, da specificarsi a suo tempo da Filippo. Filippo dichiarollo ligio, Eduardo pura formalità di riconoscenza. Eduardo rompeva il patto; perchè un tale omaggio feriva i diritti della Corona di Francia, cioè la sostanza dell'accordo.

§ VI. Si chiede, se possano i patti adempirsi per sostituto, procuratore, mallevadore, ec. — Al che rispondo, che se la circostanza della persona è una circostanza essenziale o posta per essenzial condizione, ei non si può soddisfare che per sè stesso. Se io ho contratto, dice un giureconsulto, con Policlete per una statua, fidejussore Momo, voi rompete il patto facendo che Momo soddisfaccia (*); non solo perchè quest'altro può essere

(*) Vedi la legge 3. ff. *de solut. et liber.*

meno atto all'opera, ma perchè egli non agguaglia la pubblica stima di Policlete; dond'è che viene a deludere la mia affezione, parte essenziale del patto. E se io avrò da voi condotto un esercito colla legge che debba comandarlo Francesco Sforza, o Alessandro Farnese, voi non soddisfate col mandarlo sotto il comando d'un altro, ancorchè così dotto, perito, valoroso generale come quegli, ma non in quella pubblica stima. A voler soddisfare a questo modo si richiede un nuovo consenso delle parti, cioè un altro patto. Ma se si può avere l'intera soddisfazione senza la circostanza della persona, siccom'è in tutt'i patti e contratti di prestazioni di danaro o di roba, non importa nulla chi me paghi, quando mi paga nelle condizioni del patto. Perchè o riceva da te quel denaro, quell'olio, quel vino, quel grano, ec., o dal tuo procuratore, o dal fidejussore, o da chicchessia; quando l'ho ricevuto intero e così buono com'è nel contratto, il mio diritto è estinto, e voi siete fuori d'ogni obbligazione. E brevemente, nelle prestazioni di denaro o di cose può aversi la soddisfazione, senza osservare la circostanza della persona; ma non è facile ne' lavori, come negli statuarj, pittori, architetti, ricamatori, manifattori, ed anche agricoltori, marinai, soldati, e finalmente medici, chirurgi, avvocati, maestri di scienze, poeti, ec.; perchè è difficilissimo di trovarne due della medesima abilità e stima. Si richiederebbe dunque un nuovo contratto.

§ VII. Tra' popoli liberi tutte le cariche civili o militari son patti. Quando si crea un vescovo, un paroco, un cattedratico, ec., un generale di armata, un ammiraglio o altri subalterni offiziali, un magistrato o altri ministri di giustizia, si conviene *do ut facias*. In questi patti adunque è manifesto

che si patteggia coll'arte e con l'onestà della persona. Quando il Senato crea console Scipione, Paolo Emilio, Pompeo: quando la Chiesa sceglie per vescovo Gregorio Nazianzeno, Grisostomo, Ambrosio: quando si fa cattedratico Platone, Archimede, Galileo, si conviene colle abilità personali; dunque è una sfacciata violazione del patto volere adempire per sostituto. E non solo è un'infrazione del patto, ma un frodare la speranza pubblica e gettare de' vigorosi semi di disordini (*).

§ VIII. Al modo di disciorre i patti per soluzione si riduce quella che i giureconsulti Latini chiamano *Acceptilationem*, la qual è una finta soluzione. Perchè se colui a cui io debbo si dichiara essere stato soddisfatto, sia per una pura generosità, sia per qualsivoglia motivo, io vengo ad esser libero non altrimenti che se io avessi interamente adempiuto al mio debito. Le leggi civili, perchè ciò si possa avere per legittimo e da annullare ogni futura azione del creditore, richieggono di certe condizioni che Giustiniano accenna nel 3o tit. del III libro delle *Instituta*, e delle quali i commentatori hanno ampiamente ragionato. La Diceosina non richiede, se non che si faccia di libera volontà e di buona fede. La ragione di questo modo è, perchè l'accettilatore, essendo padrone del suo diritto, può cederlo, dove non vi sia offesa di nessuno, e cedendolo viene ad esser disciolta la mia obbligazione, che non è figlia che del suo diritto.

§ IX. La seconda maniera di sciogliersi dall'obbligazione de' patti, è il reciproco e libero dissen-

(*) I vescovi dunque avrebbero da predicar essi, come predicavano gli antichi: son pastori. I vescovi dunque dovrebbero esser tutti gran Teologi nella natura, nella Bibbia, ne' Padri. Si potrebbe tradire un ministerio confidato loro da Dio, senza delitto d'alta tradigione?

tire delle parti, ch'è quanto dire un nuovo patto derogatorio al primo. Questo nuovo patto annulla giustamente i diritti trasfusi pel primo, e con ciò discioglie l'obbligazione. Perchè, siccome se noi ci abbiam fatto un reciproco regalo, per quella medesima ragione e forza del diritto di regalarci possiamo ridonarcelo di nuovo con distruggere il primo regalo; così, essendoci noi legati per un reciproco e volontario consenso, possiamo per un reciproco e volontario consenso discioglierci. La regola dunque de' giureconsulti romani, *nihil est tam naturale, quam ut eo modo nexa solvantur, quo sunt colligata* (*), è una regola della natura medesima. Ma si vuole nondimeno ricordar sempre la formola di Cajo Aquilio, *sine dolo malo.* Tra' doli si vogliono annoverare non solo le astuzie sottili, le frodi, gl'inganni, ma eziandio la prepotenza, l'autorità e 'l timore che può fare il posto.

§ X. Si domanda, se ogni patto e contratto si può disciogliere per mutuo dissenso. — Al che rispondo generalmente di sì, ma con due eccezioni: I. se non sia vietato dalla legge di natura: II. se non il proibiscano le civili. La legge di natura vieta sempre disciorsi il patto con offesa del terzo; e le civili, dove non si confaccia col bene dello Stato. E così le nozze, ancorchè patto reciproco, sono il più delle volte indissolubili per leggi di natura, ed in certi Stati quasi sempre per leggi positive. Se lo scioglimento delle nozze deroghi al diritto de' figli, o a quello delle famiglie, sarà iniquo per legge di natura; e se si oppone agli stabilimenti civili conformi alla natura, per legge civile. La ragione di questa eccezione è, che niun può servirsi de' suoi diritti con of-

(*) L. 3. ff. *de divers. reg. jur.*

fesa del jus naturale degli altri, dove sia sciolto dalle leggi dell'imperio; o del jus civile, vivendo sotto un comune governo. Il primo modo annullerebbe il diritto della natura, e 'l secondo i patti civili.

§ XI. Finalmente può la natura, senza nè consenso nè colpa de' paciscenti, disciorre ogni patto e contratto. Perchè, se per qual si è cagion naturale venga a mancare la materia del patto, come se colei che ti sia stata promessa per moglie, muoja; o muoja colui che ti ha promesso qual si è opera; o venga a perire la roba contrattata, purchè non si sia convenuto che il patto passi ad altre persone di cui tu possa disporre; o sia fondato sopra altre robe sostituite alle prime, viene a cessare ogni diritto, e con ciò ogni obbligazione. Ed oltre a ciò, se la cosa venga talmente ad alterarsi, che non è più quella per cui si è convenuto, come se colei che ti sia stata promessa, divenga cieca e storpia; se colui che ti dovea l'opera, diventi debole o smemorato; se quel vino, quell'olio, quel grano, sotto il patto di vendita, venga a guastarsi ed a prendere altra natura; mancano certe qualità essenziali al patto, senza cui non si è inteso di contrattare. Allora la natura discioglie il patto. Finalmente, se trapassi il tempo stabilito per intoppi frapposti dalla natura, senza colpa de' paciscenti, viene a cessare il fine del patto, o almeno una circostanza, senza la quale non si sarebbe pattuito.

§ XII. Si è messo tra' modi di disciogliere le obbligazioni de' patti e de' contratti la perfidia d'una delle parti. E non è dubbio che la parte ingannata non resti sciolta; perchè come vuoi che io resti legato, dove tu hai recisa la corda che ci stringea? Ma non per questo il perfido viene

ad essere sciolto dalla sua parte, o dall' obbligo di rifarmi in quel che mi ha offeso, senza che io ceda, o sia pagato e ricompensato del mio danno. Qui si usa dire una massima, *frangenti fidem non est servanda fides.* Ella è vera e giusta, com' è detto, in quel patto la cui fede è tradita. Ma se voi mi avete mancato in un patto, ed io vi manco in un altro, noi siam due perfidi, e la massima è falsa. Perchè in quale giurisprudenza potrebbe un delitto lavarne un altro? Non avea dunque ragione il C..... G.... di far rompere la tregua co' Turchi, giurata su l'ostia sacra, pel solo motivo che i Turchi non sogliono serbar fede. Questa frattura di fede pubblica fu seguita da una sconfitta, ed i Turchi, secondo la loro teologia, dissero ch' era il giudizio di Dio.

§ XIII. Si domanda di nuovo: Se una delle parti neghi l'obbligazione, nè possa l'altra ottenere il suo diritto che per ripresaglia, sarebb' egli ciò giusto? — E dico di sì nello stato di natura; perchè chi potrebbe tra' selvaggi essere il giudice e 'l vindice de' diritti? Chi tra due nazioni o due sovrani? Pure ei non si vuol venire alle ripresaglie, se non dopo aver tentati tutt' i modi più blandi; essendo la ripresaglia l'ultimo rimedio. La legge degli Arbitri anche ad Obbes è paruta legge primitiva di natura. Negli Stati civili non ci può esser permessa la ripresaglia e la compensazione senza tre condizioni: I. Se ci venga in mano altrettanto, ma senza dolo o mancanza di fede alcuna. Dond' è che non potremmo pagarci col deposito, col commodato, col pegno, col mutuo, col precario, ec., essendo questo un dolo, e un tradire la fede pubblica de' contratti: II. Se avrem tentato tutto per via de' magistrati; perchè appartenendo loro il diritto di vindicazione, il volerselo ripren-

dere non sarebbe differente dal distruggere il governo e 'l corpo civile; attentato iniquo ed audace: III. Che non oltrepassi il nostro diritto, perchè non sia un furto o un' usurpazione dell' altrui.

§ XIV. Io accenno i principj della giustizia ed i fondamenti delle leggi civili, nè intendo d'entrare nell' infinito oceano delle questioncine. Passo adunque a vedere l'ultima parte che resta in questo libro, ch'è, come vengano a disciogliersi con giustizia le obbligazioni nascenti da' delitti.

CAPITOLO XIX.

Come si vengono a disciorre le obbligazioni nascenti da' delitti e da' maleficj.

§ I. Il più bel modo di disobbligarsi da' delitti e da' maleficj sarebbe, siccome ogni uomo il sente, il guardarsi di commetterne. V' è piacere che agguagli quello d'una innocente coscienza? Se non si può vivere senza qualche vizio (ch'è ben difficile il non averne nessuno), si può certamente senza βδελύγματι, come dicono i Greci, *gravi delitti*. La storia di tutt'i popoli ce ne somministra de' luminosi esempj. Il vizio è una debolezza abituale, la quale spesso è figlia del temperamento, o d'una guasta educazione; ma il delitto e 'l maleficio son sempre pravità di voleri. Pur quando si parla d'un corpo civile, a guardarlo per minuto, non è agevole il non vi riscontrar un corpo di delinquenti (*).

(*) « Le ragioni sono due: I. Perchè la società civile distribuisce sempre con grandissima sproporzione i beni comuni: II. Perchè ve n'ha poche in cui gli uomini non sieno troppo pressi ne' naturali lor desiderj. Voi aguzzate la fame e negate il cibo: solleticate l'ambizione, il lusso, e non avete poi da poterli egualmente sod-

§ II. Si è d'accordo che non si venga ad essere sciolti dalla reità del delitto, che per convenienti *pene*. Questa parola ποινὴ, ond'è la latina *poena*, e la nostra *pena*, suona in prima proprietà tutto ciò che ci aggrava, affligge, cruccia, tormenta, addolora, ec., derivata dal verbo πονῶ. *gravare, opprimere, faticare, affannare*, che i Latini dissero *pœnio* o *pœnire*. Sembra dunque che da prima ποινὴ. *pena*, non si attribuisse che a quel che preme materialmente il corpo, e quindi si trasferisse a ciò che ci affanna nel cuore. Ma in certi tempi e luoghi l'intiera ποινὴ fu la *pena pecuniaria* sia di animali (la prima *pecunia*), sia d'altre robe, sia di rappresentanti di robe, cioè di moneta, la quale poichè fu pagata si disse ἀποινεῖ, *senza pena*, cioè disciogliente dalla pena afflittiva del corpo; e λύτρον *scioglimento*, da λύω *sciogliere*, e *riscatto*, cioè ricompra (1). Grozio definisce la pena *malum passionis pro malo actionis;* ma questo *malum passionis* è, com'è detto, da riportarsi a tre maniere: I. di corpo, come fustigazione, mutilazione, morte, ec.: II. di cuore, come censura, infamia, esilio, repulsa (2), ec.: III. di beni, come multa, o pena pecuniaria, confiscazione, ec.

§ III. La materia delle pene è affare così di Politica, come di Diceosina. Montesquieu, autore

disfare: accendete la libidine per le conversazioni, i teatri, le mode, e negate le nozze: mostrate il grande e il bello delle virtù sociali, ma non avete bastanti premj da guiderdonarle: mostrate di voler punire i delitti d'audacia, ma amate la guappería come necessaria: voi persuadete le persone, che la felicità consista nella copia del danaro, ma poi non ne potete dar tanto che basti, ec. ec. ec. Questo fa la società civile. Or come non esservi de' gran delinquenti? »

(1) « Perchè il reo perdendo il suo diritto, che passa nell'offeso, diviene schiavo dell'offeso, e si ricompra dando l'equivalente. »

(2) Orazio, *turpemque repulsam.*

del *Codice del genere umano* (1), ha diligentemente dimostrati i principali rapporti delle pene con le varie maniere di governo. Tra gli scrittori moderni merita grandissima lode l'autore d'un'operetta assai dotta e ragionata, *De' delitti e delle pene* (2). Io ne ragionerò qui per la parte della giustizia principalmente, e su i miei principj (*JUS SUUM UNICUIQUE TRIBUE*), e col mio metodo.

§ IV. Si punisce da per tutto un delitto o un maleficio, e ne' popoli savj e virtuosi anche certi vizj (3). I popoli medesimi che conoscono poco l'imperio ed i legami civili, puniscono. I selvaggi, che non intendono per niente nè governo politico, nè società, hanno la privata vendetta per pena. In tutti e due i poemi di Omero vi si veggono delle vendette tenute per *dice*, cioè per giuste e dovute pene (4). Tutte le leggi penali de' po-

(1) Chiamasi così *L'Esprit des Loix*, ed è giusto. Egli parla di tal materia quasi da per tutta l'opera, ma principalmente nel libro VI, e dal cap. XII per molti che il seguono.

(2) Il signor marchese Beccaria, gentiluomo milanese.

(3) A questo tendea la censura in Roma. Licurgo puniva la ghiottoneria e l'ozio, come fanno oggi i Cinesi, i quali puniscono anche la mala creanza con delle battiture. Scuola mirabile; dond'è che nella China i delitti vi son pochi, e molta virtù. I Peruani, popolo sensato e savio, avevano anch'essi una specie di censura di gastigare i vizj più disordinati. Vi ha pochi vizj che non portan seco de' delitti; dunque la censura de' vizj è una buon'arte da prevenire i delitti. Tuttavolta i vizj vogliono esser vizj, e non già scrupoli di teste calde. Perchè non ci è arte peggiore, nè più atta a far de' grandi scellerati, quanto quella di voler rendere gli uomini per forza di severità tutti lindi di pennello. L'uomo è una *razionalità* innestata su l'*animalità*, la quale s'innesta anch'ella su la *vegetabilità*, e questa su l'*entità*. Un vizio è un difetto, e perciò limite di un esser finito e debole. Se volete annientare tutti questi limiti e questi difetti, vi bisogna o annientarne il tronco, o mettere in contrasto gl'innesti fra loro e colla natura, con che o li dibarbicherete, o ne farete di certe piante salvatiche e mostruose.

(4) Δίκη suona in latino *exemplar*, *exemplum*. Quel *faciam exemplum*, è, io ti punirò esemplarmente, cioè quanto meriti secondo la misura, e quanto serve d'esempio al pubblico scandalezzato pel tuo delitto. « Di qui è che la medesima parola significò poi REGOLA, NORMA; ed appresso si prese per le azioni ragguagliate a questa norma, cioè per la *giustezza*, *giustizia*. »

poli settentrionali, popoli salvatichi, non sono che leggi delle antiche vendette (1). Dunque l'idea di *pena* e della *giustizia punitrice* è un'idea comune del genere umano; vi dee perciò essere un fondamento naturale ed una regola comune anch'ella e fissa nella natura, che rende giuste le pene (2). « Come vedete un fenomeno universale, conchiudete subito che vi debba essere una causa universale che il produce, pel *nemo dat plusquam habet.* »

§ V. Ugon Grozio, il primo che si studiasse di darci un sistema di Diceosina, ed il quale avea molto studiati i libri de' Rabbini, deriva il diritto di punire da Dio, e quel di Dio da *una potenza irresistibile* (3). Obbes avea pensato al medesimo modo. Obbes fece orrore; Grozio si trasandò: vi è dunque una fortuna nelle dottrine. Convengo che il jus delle pene venga da Dio; perchè ogni altro diritto che compete all'uomo, gli compete per la legge del mondo; e questa legge è la volontà di Dio, « la quale ella medesima è l'intelligenza di Dio, prima creatrice del mondo ideale, e poi del reale a tenore dell'ideale. » Ma se in Dio il jus di punire non è che la sua onnipotenza, o non vi è giustizia, o è la forza; proposizione che rivolta la ragione e che, secondo me, non differisce dall'ateismo (4). In tutt'i paesi del

(1) Le leggi civili di tutt'i popoli furono prima costume, poi canzoni, quindi leggi scritte. Anche oggigiorno son costume tra' Cafri; erano canzoni nel Perù e nel Messico, quando furono da noi cogniti. Se dunque queste puniscono, punivasi per costume; e perchè punivasi da per tutto, punivasi e si punisce tuttavia per un senso della natura. Ma donde nasce un tal senso?

(2) Si potrebbe dire, ch'essendo ogni uomo sensitivo ed elastico, questo produca comunemente che ogni offesa si voglia vendicare. È vero: ma questo solo non ci dà l'idea della giustizia delle pene, idea che si ha da tutte le nazioni.

(3) *De jure belli et pacis*, lib. II, cap. 20.

(4) Tal era il sistema di Benedetto Spinosa: vedi il suo Trattato Politico. Ma Spinosa è un Ateo riconosciuto.

mondo un sovrano il quale avesse per massima delle sue operazioni quell'*in summo imperio id aequius, quod validius*, passerebbe per indubitato tiranno. Dio, la cui idea è di padre, di savio, di giusto, di sommo bene, se se ne stimasse a quel modo, si vestirebbe alla maniera tirannica. Allora cesserebbe negli animi nostri d'esser Dio: la sua idea, di un Essere benefico, che spira amore e fiducia, si trasmuterebbe in un'altra che genererebbe paura ed odio. Noi non avremmo Divinità, perchè non avremmo la vera idea della Divinità (*). « La potenza adunque di Dio non può essere creatrice, ma esecutrice della giustizia divina. » Qual sarà dunque la vera sorgente delle giuste pene?

§ VI. Io ho dimostrato che per l'ordine del mondo vi ha certi jus che ci appartengono, come ci appartiene l'*usia*, l'essenza umana: che le reciproche obbligazioni degli uomini, obbligazioni imposte da quella medesima legge che ci dà quei jus, sono di rispettarli: che l'ingiustizia non è che « la *non giustezza* delle nostre azioni, cioè il non combaciarsi con la lor regola, che sono quei jus, ma tendere a deteriorarli, abolirli, renderli inutili al proprietario »: che chiunque ne viola alcuno, issofatto è *taglione*, che val quanto dire, che perde un diritto corrispondente ed eguale a quel che viola; il quale dee in conseguenza trapassare nella parte offesa per rifarnela, e metterla nello stato antecedente all'offesa, *restitutio in integrum*. La pena dunque non è che il riprender da te quel diritto che tu avrai perduto per avere offeso quel d'un altro; della qual pena la forza o potenza non è che esecutrice. Ecco il vero fon-

(*) Vedi la bella e dotta Omelia di S. Basilio, *Che Dio non è l'autor de' mali.*

damento delle pene; fondamento ch'è nella natura medesima e nell'ordine generale della natura, dove ci vengono i nostri jussi, e dove è la norma della giustizia (*). « Non vi ha dunque misterio alcuno, nè oscurità in questa materia, se non per coloro che non hanno avuta mai la buona fortuna di vedere i veri principj delle cose umane e della Diceosina. »

§ VII. Di qui seguita che l'essenza della pena è posta nel togliere ad una persona o ad un popolo un diritto ch'egli avea perduto, offendendo per una colpa volontaria l'altrui. Perchè se gli si toglie o senza colpa, o per leggieri pretesti, non è che una pena ingiusta, cioè un delitto. E quando io dico *jussi*, intendo tanto degl'ingeniti che de' legittimamente acquistati: ed il togliere vuolsi intendere così se ne lo spogli, come se non gli si dia quel che gli compete per fatti o patti. I. Politici ed i Moralisti i quali hanno scritto che il non premiar coloro i quali hanno faticato pel ben pubblico in pace o in guerra, non sia un delitto o un'offesa della giustizia commutatrice, come chiamanla, ma un vizio della prudenza distributrice, hanno detto uno sproposito, perchè hanno detto « che la ripulsa non è pena, e con ciò han distrutta la forza della censura domestica e politi-

(*) Così viene ad essere manifesto, come nelle leggi fatte ne' comizj de' popoli possano le persone particolari dare a' magistrati il *jus vitae et necis* ch'essi non hanno ricevuto dalla natura. Perchè non sono le persone che danno questo jus, ma esso è nell'ordine medesimo del mondo, sicchè le persone non fanno che dichiararlo. « Coloro, diceva un Re Peruano, che commettono un delitto capitale, si condannano da sè medesimi alla morte *ipso facto* che delinquiscono. Tra gli Ottentotti un pastore che ruba ad un altro un montone e 'l mangia, dee un montone: il Kraël o la Tribù l'obbliga subito a darne un eguale, cioè esegue la legge di natura; e affin che non il faccia più, gli fa una bastonata, studiandosi di curar col dolore la cattiva affezion dell'animo di prender l'altrui. »

ca (1) »; o che si può togliere altrui il suo jus, senza delitto, proteggendo così non solo i delitti, ma la sorgente di tutt'i delitti d'un corpo civile. Perchè pe' patti sociali colui che ha giovato alla patria, ha acquistato un diritto agli onori ed a' premj, il quale non è differente da quelli che ci vengono per patti e contratti privati. Il contratto *facio ut des* è un contratto di giustizia commutatrice; il violarlo dunque non è una pena, dove non preceda un delitto, ma è un'ingiustizia manifesta che richiede sempre riparazione. Aggiungete, che coloro che si conducono a questo modo, vengono a spiantar la radice della virtù e del merito, ch'è l'ardore a giovare, e la magnanimità; ed a lungo andare, rovinando il corpo politico, rovinano sè medesimi (2).

(1) « Se la ripulsa non è pena per un uomo onesto, ella non è pure un dispiacere, nè afflizion di cure. Or chi direbbe una tanta sciocchezza? Se la ripulsa non è pena, i padri di famiglia, i precettori, i rettori di collegi, i superiori de' Religiosi, i pastori ecclesiastici, i magistrati, i principi, per punir certi vizj, bisogna che abbiano sempre o il bastone o la scure in mano. Questo desolerebbe la società. E se è pena, è iniqua dove non suppone vizio, e scellerata dove si usi verso il merito; perchè allora cambia la virtù in vizio, il che non può non desolare il genere umano. »

(2) Ogni uomo, se non è sempre giusto giudice, almeno è consacio come de' suoi diritti, così del suo merito, ch'egli reputa, e con giusta ragione, tra' suoi diritti. Come non si sente premiato, si crede ingiuriato, ed aspira alla vendetta. S'irrita ancora più dove vede che il premio dovutogli si dà a coloro a cui non si dee, e delle volte, a cui starebbe meglio un capestro. Allora ne provengono due mali: I. Niuno aspirerà più a meritar premio, vale a dire s'illanguidirà e seccherassi la virtù, e comincerassi a deridere e ad avere a schifo: II. Moltiplicheransi le scaltrezze viziose, onde sono la più parte dei delitti che desolano le nazioni. Allora i magistrati vi diverranno da teatro; le milizie, che sono i nervi del corpo politico, da custodi diverranno nemici; e la vita medesima e felicità del sovrano vi sarà precaria, a men ch'egli non si dichiari capitan generale di tutti i malvagi, o farà la guerra al resto de' suoi sudditi. Tal fu lo stato di Francia sotto Errico III, e di quasi tutt'i popoli d'Italia sotto . . . . . sotto . . . . . sotto . . . . . taceiamo nomi rispettabili. « Chiunque legge la storia con attenzione, non troverà mai altra cagione che cagionasse i grandi cambiamenti di Stato. L'ὕβρις, l'*onta*, dice un poeta greco, è agli uomini quel che sono le mosche canine a' tori, che li mettono in furia. »

§ VIII. Da questo fondamento nasce la regola delle pene, ch'è questa: *Ti si dee togliere un diritto eguale a quello che tu hai in altri violato, e dell'istesso genere, meno la parte che vi ha avuta la fortuna, più il diritto che tu avevi da violarlo, più il diritto del genere umano che potrebbe essere offeso per una tal pena, più finalmente il diritto del corpo politico nato da' patti sociali.* Dond'è che se tu hai violato un diritto come 4, senza che vi abbia avuta parte la fortuna, o che tu abbi avuto diritto nessuno da farlo, tu dei 4, e 4 dell'istesso genere; e l'esecuzione è la pena. E se o tutto è stato della fortuna, o tu avevi un diritto eguale, dei 4 meno 4, cioè sei innocente. Ma se la metà sia o della fortuna, o di un tuo giusto diritto, o parte della fortuna, parte del tuo jus, tu dei l'avanzo; e l'esecuzione è pena. Finalmente avendo la natura umana certi suoi diritti immutabili, ed essendo tutt'i diritti privati ipotecati al corpo civile per patti sociali, se la natura umana o il corpo civile vengono ad esser offesi dalla pena o dalla sua qualità, ne dei quattro meno il diritto della natura umana e del corpo civile (*). Allora hai soddisfatto. L'imperio civile, garante e vindice di tutt'i diritti privati e pubblici della repubblica, è l'esecutore di questa pena. Egli esegue per quel medesimo principio i debiti criminali, per cui i civili. « Egli ti fa dare il capo pel capo, come mille scudi per mille scudi. » La forza dunque (diciamlo di nuovo) non è la creatrice di questa giustizia, ma l'esecutrice.

(*) Per la prima di queste due eccezioni è manifesto che le pene troppo crudeli che rivoltano la natura umana, sono inique; e la seconda mostra la ragione della legge, *Princeps solutus est legibus*, cioè *criminalibus*, come convengono gl'interpreti.

§ IX. Questo capitolo adunque sarà impiegato a brevemente dimostrare e sviluppare la presente teoria: *Ti si dee togliere un diritto eguale a quel che tu hai in altri violato.* Se violando un diritto altrui tu non ne perdi un eguale in favore della parte offesa, debb'essere perchè o non ci è jus in natura, o tu l'hai violato con un jus eguale. La seconda parte di questo dilemma è eccettuata nell'ipotesi e nella regola; la prima è mostrata falsa nel capitolo III di questo libro (*). Dunque chiunque viola un diritto, viene a perderne un eguale e dello stesso genere. *Meno la parte che vi ha avuta la fortuna*, cioè le cagioni naturali; perchè questa dee mettersi a conto della natura, la quale da chi potrebbe esser corretta, che dall'Autore della natura? E *meno il diritto che tu avevi di violarlo*; perchè in questo caso il diritto che riprendi è tuo; e niun viola niuno, quando riprende il suo. Più: *meno il diritto del genere umano*, ec.; perchè se quell'egualità all'offeso diritto privato potesse offendere la natura o il corpo civile, e divenir cagione di maggiori mali, la pena sarebbe un nuovo delitto.

§ X. Ma questa regola ha bisogno di maggior dichiarazione. *Ti si dee togliere un diritto eguale a quello che tu hai violato, e dell'istesso genere.* Questa è la pena che si chiama ἀμοιβὴ da' Greci,

(*) Tutta la dimostrazione si riduce a questo: Se non ci è jus, non ci è *usia* limitata, cioè proprietà; e dove non è proprietà, non è pure distinzione d'esseri: come concepire distinzione di esseri senza proprietà? Or dove non è distinzione di esseri, non vi è ordine. Che volete ordinare dove tutto è uno? Ma se nel mondo non ci è ordine, non ci è cagione ordinante: dottrina empia, e che non viene in capo a nessuno che disputa di giustizia. Oltrechè ella è anche dottrina ripugnante alla natura fisica ed al vero interesse dell'uomo. Per vederlo non avete a far altro che rendere universale sì assurdo sistema, e farlo mettere in pratica da tutte le persone, da tutte le famiglie, da tutte le nazioni. Allora vedrete la guerra de' giganti nati da' denti seminati da Cadmo, che finisce al zero del genere umano.

talio da' Latini, *taglione* da noi. Si è conceputa in due versi:

> Chi patisce quel mal che altrui ha fatto,
> Alla santa giustizia ha soddisfatto.

Ella è stata la pena di tutti i popoli antichi. Mosè medesimo ordinolla nelle sue leggi; e le favole dicono ch'è la sola pena che Eaco e Radamanto laggiù nel regno di Plutone infliggono (1). E la ragione è, che il senso naturale di giustizia non è che quello di egualità tra le azioni e i diritti; di volontà costante *jus suum unicuique tribuendi;* e questo senso (senso, non raziocinio) è in tutti gli uomini, e ne' barbari più vivo che ne' culti (2). A considerarla poi bene, ogni pena che sia eguale a tutt'i diritti offesi, è sempre *taglione.* Se non è *taglione*, non è eguale, nè perciò giusta; ed allora è un delitto punibile per un'altra legge di taglione (3).

§ XI. È chiaro dunque che la regola delle pene richiede un calcolo esatto delle quantità del diritto offeso: come si pareggerebbe altrimenti la pena col delitto? Or la quantità del diritto offeso

(1) È accennata anche nell'Apocalisse. Vi si dice che *i malvagi debbono avere un dolore eguale al piacere goduto pe' delitti.*

(2) Sono puerili le difficoltà fatte su la pena del taglione: ella è da rappresentarsi analiticamente, e per quantità astratte, cassate certe frazioncine. Dove manca l'eguale, si dà l'equivalente, e per approssimazione. Montesquieu dice: *la pena del taglione è delle repubbliche*: egli è perchè non ebbe l'occhio alla vera regola delle pene, e perchè nelle monarchie vi è più diritto del corpo e degli ordini contra la severità delle pene, che non è nelle repubbliche, dov'è più gelosia e più timore.

(3) « Falari adunque pe' diritti della giustizia era da esser messo nel suo bue, e Massenzio legato a' suoi pali per le mosche. Carlo d'Angiò decollò Corradino, prigioniero di guerra e principe, e Federico di Sicilia condannò il principe di Salerno, figlio di Carlo d'Angiò, alla stessa pena. Ma Violante sorella di Corradino, moglie di Federico, intercedette. Questa vittoria d'una giovane regina sul proprio dolore fece per vergogna e per rimorso parlar solo Carlo di Angiò, e fu per lui pena grave, ma pena bella e magnanima. »

può variare, come variano gli stati delle persone, delle famiglie, de' corpi politici, de' costumi, delle occasioni, de' pericoli, delle conseguenze, d'altri diritti, che la rimessa o troppo rigida potrebbe offendere (*), ec. Sicchè nella quantità del diritto leso non entra solo il diritto personale, neppure tra' selvaggi, ma vi ha parte: 1. il diritto di tutta la natura umana; 2. il diritto dello Stato; 3. delle classi delle persone; 4. della forma del governo; 5. de' tempi, de' luoghi, de' modi, ec., di tutte le circostanze in somma. Questo fa che un furto, una rapina, un incendio, una frode, una calunnia, un tradimento, un'ingiuria, una mutilazione, un incesto, un adulterio, un omicidio, ec., ed anche certi vizj morali, abbiano ora più, ora meno quantità. In oltre in tutti questi diritti è a distinguersi tra i primitivi e gli acquistati; ed appresso tra i più necessarj alla felicità, ed i meno. Quest'equazioni sembrano difficilissime: ed intanto troverete poche nazioni, tranne

(*) Le pene troppo crudeli, come i fuochi lenti, l'affettare un vivo in 10000 pezzi, lo scortiearlo, il farlo morire nella pece, nell'olio, nel piombo bollente; lasciarlo mangiar dalle mosche, arrostire in un toro, consumar dal fetore del corpo morto, ed altre, che la superbia, l'ambizione, l'avidità di avere, l'ira ha inventate; tali pene, dico, ancorchè fossero eguali all'offeso diritto personale, offendono nondimeno un maggior diritto, ch'è quello di tutta la natura umana, che rivoltano in natura ferina; « perchè queste sorte di pene per appunto hanno guasto l'uomo, animale di sua natura placido e misericordioso ». Son dunque inique. Ogni pena che fa orrore all'umanità, che disumana ed infierisce gli animi, non è più pena, ma delitto. Si è veduto che gli schiavi diventano ogni giorno più crudeli per la sevizia delle pene. Ora far di un popolo di uomini un covile di tigri è il maggior de' delitti che si possano commettere. Ma non son meno delitti certo pene troppo rilassate, e delle quali si può altri ridere; perchè espongono tutt'i diritti degli uomini pacifici, mettono in sospetto la società civile, e rendono la comun vita intolleranda. « Quanto son elle divine quelle mezze proporzionali! Filippo II perdette le Provincie Unite per severità di pene; e Giovanni il Buono rovinò la Francia per troppa indulgenza. »

i governi teocratici, che non le abbiano assai dirittamente fatte, se voi rifletterete al rapporto, a' luoghi, a' tempi, al genere di vita (*).

§ XII. I Romani ridussero tutt'i delitti a due classi, *pubblici* e *privati*. I pubblici feriscono il diritto pubblico, come quello dell'imperio, della religione, della pubblica sicurtà, ec.: i privati il

(*) Perchè certe leggi penali di certe nazioni non ci sembrano o troppo atroci o soverchio condiscendenti, se non per non considerare queste circostanze. Dove si bada a tutte, si troverà che, presso a poco, quelle atroci son sempre il minimo de' mali di quella data nazione e di quel dato tempo; e quelle condiscendenti il minimo de' disordini. « Tutte le leggi antiche l'hanno fatte i popoli ne' comizj; ed il popolo unito sente sempre bene il suo bisogno. » Le pene di Draeone non converrebbero a' tempi nostri « dove la ragione è rischiarata, e il governo sviluppato e ben inteso »; e le sole pecuniarie delle leggi Salica, Alemanna, Borgognona, Ripuaria, Sassone, ec., ci rimenerebbero alle selve. Ma non si potea con minori pene ammansar la ferocia de' tempi di Draeone; nè i popoli semplici e liberi, com'eran quei Settentrionali nello sbucare da' boschi del Nord, avrebbero sofferta maggior severità, ch'è argomento di disugualità. Farò qui un'osservazione. Quasi tutte queste leggi barbare dalle Sassone alle Visigote furono quasi contemporanee; ed intanto come scendete dal Settentrione al Mezzogiorno, troverete che le pene vadano incrudelendo a proporzione. Il minimo di sevizia è nella minima distanza dal Nord, ed il massimo nella massima. Le pene delle leggi Visigote sono tanto più severe delle Sassone, quanto la Spagna è più distante dal mare Baltico. Dunque il clima genera il costume, facendo il temperamento; ed il costume detta le pene. « Ma non è men vero che le pene pian piano formano un nuovo costume, modificando il temperamento, e questo nuovo costume riscuote nuove pene. Se un uomo colla bilancia in mano legge la Storia di Spagna di Mariana, pesando ogni dieci anni il costume spagnuolo, vedrà subito donde nacquero quelle crudeltà verso gli Americani, di cui si lamenta Monsignor de las Casas. Fino al principio del XIII secolo gli Spagnuoli dall'alto a basso furono tutti d'un carattere serio, generoso, franco, amanti della giustizia, della verità, pieni del vero valore. Ve n'ha tuttavia molti sì fatti, e che si possono dire veri e rispettabili Spagnuoli. Quando s'introdusse l'Inquisizione, voi comincerete a misurare i gradi di degenerazione. Le fantasie prima spaventansi alla vista di certe pene che rivoltano la natura; poi fugando lo spavento la ragione, e rendendo la natura curnea, vi s'illanguidiscono, e l'uomo diventa indifferente: appresso continuando la ferocia delle pene, vi si avvezzano; ultimamente vi prendon piacere. Allora senza accorgersene si trovano tigri belle e fatte; si richieggono poi molte età a rinvenire uomini. »

diritto de' privati. Cajo, e quindi Giustiniano (1) rapportano i privati a quattro generi, *furto, rapina, danno, ingiuria*, de' quali piacemi qui dir qualcosa più particolare. Voi troverete ne' costumi e nelle leggi de' popoli tutti questi privati delitti puniti con certe pene che ora sembrano a noi uscire della loro regola, ed essere dove più severe del giusto, e dove molto al di sotto; ma non fu allora così. Dracone puniva di morte ogni ladro, pubblico o privato che fosse; ed in certi luoghi delle isole dell'Oceano Arabico il furto d'una pecora, di poche frutta, ec., è delitto capitale, come tra gli antichi Tedeschi il furto degli animali. Dracone formava una società di uomini di quelle tigri e di quei leoni che non finì di ammansare Orfeo (2). E dove tutto il sostegno della vita son poche bestie e pochi frutti, gli uomini ne son così gelosi, come della vita; perchè non è differente il togliere ad un uomo il sostegno della vita dall'ammazzarlo. Questo fa che i ladri vi sieno riguardati come omicidi, e puniti con severità. « Ma ciò divien poi crudelissimo, quando l'arti e 'l commercio vegliano e faticano per nutrire un popolo ». Licurgo concedeva i ladronecci de' commestibili, purchè non fossero di quei furti che i Romani chiamano *manifesti*. In Egitto (3) vi si permetteva il furto occulto, posto che il ladro s'aggregasse alla classe de' mariuoli, governata da un presidente, e riportasse appresso di lui la roba furtiva per restituirla al padrone, meno il quarto, che si dava al ladro. Tra gli antichi Greci sembra che la rapina vi fosse onorata come colpo

(1) Cajus, l. 4. *de oblig. et act.* Justin. Inst. IV, tit. I, *prooemio*.
(2) « Vedete il primo libro di Tucidide, e la vita di Teseo di Plutarco. »
(3) Diodoro, lib. I.

glorioso di spirito e di forza (1); ed i capi della lega greca se ne gloriano spesso appresso Omero. Tutto questo ci sembra ora uscir di regola per troppo rilassamento. Ma Licurgo avea fondata una repubblica militare; nelle repubbliche militari, come oggi in Algeri, la rapina è l'istesso che la guerra; il furto che permise era una sorta di esercizio militare, nè potea gran fatto nuocere, dove i soli Iloti, schiavi pubblici, coltivano le terre e l'arti; e le idee che si avevano della giustizia civile, potevano ammollirla. Secondo l'antiche massime, gli schiavi non hanno proprietà; « loro dunque non si ruba. Se volete, questa costituzione era cattiva; ma le conseguenze eran diritte ». Gli Egizj in paese fecondo erano ricchi, ed in un paese caldo poltroni e lesti di cervello (2): il furto dovea regolarsi, per non potersi

(1) Vedi Plut. in Teseo. Come presso gli antichi Latini. Onde fu *latro* per soldato, e *latrocinari* per *belligerare*. L'iscrizione africana riportata da Procopio, *Nos sumus qui fugimus a facie Josuae* LATRONIS, prova che il ladro prendeasi per conquistatore. Gli eroi di Berni e di Ariosto se ne vantano anch'essi delle volte, come Achille, Ajace, Ulisse in Omero. I Tartari e gli Americani settentrionali tuttavia barbari usano l'istessa Filosofia. I Normanni, che il secolo IV, V, VI, ec., inondarono l'Europa, erano ne' medesimi principj. Quindi le pene de' furti e fino de' ratti delle donne non si punivano che con leggerissime pene pecuniarie. I Romani antichi non puniruno il furto che di pena pecuniaria; del simplo ne' furti occulti, del quadruplo ne' manifesti.

(2) « Tutti gli abitanti de' climi caldi son di temperamento nemico della fatica metodica; ma vogliono nondimeno mangiare e sono avidissimi di piaceri; perchè la natura nella vita neghittosa, dove non si diverte pe' piaceri, si sente oppressa dall'inazione: e questo è, perchè la più parte de' Romiti son uomini voluttuosi. Ne' medesimi climi la molta respirazione rende le fibre più elastiche, e gli spiriti animali più sottili e mobili; il cervello dunque v'è acuto, pronto, mobilissimo. Noi d'Italia sembriam chiocciole rispetto agli Arabi; i Tedeschi rispetto a noi; i Moscoviti rispetto a' Tedeschi; i Samojedi rispetto a' Moscoviti. Vi sarà dell'eccezione in queste leggi fisiche; ma le leggi son costanti. Questo fa che i popoli sieno tanto più ladri, quanto in climi più caldi. Quando si dice da noi gli *Arabi ladroni*, si può dir di tutti gli Africani e de' popoli dell'Asia meridionale. »

sbarbicare. Si è fatto fra noi il medesimo de' lupanari, sorta di furto pubblico (1). Il *minimo de' mali* è e sarà sempre la regola di tutt' i buoni Politici.

§ XIII. Il danno e l'ingiuria parvero più gravi delitti a coloro medesimi che non avevano scrupolo nè nel furto, nè nella rapina, nè ne' contrabbandi venerei. Essi non riposavano se non si fossero vendicati, come oggigiorno tutt'i selvaggi. Dond'è, cred'io, che l'ombra di Dario dicea nel consiglio di Serse:

L'onta qual seme rigoglioso spigne
Spighe di cure e di malanni carche,
Onde di pianti e di dogliosi lai
Vien poi ricolto . . . . (2).

§ XIV. E quest'è, perchè quanto più si è liberi, più si sente l'ingiuria fatta alla persona. Il furto e la rapina possono supporre un bisogno: il danno e l'ingiuria non ne suppongono alcuno; son dunque pure volontà di opprimere, cioè di abolir l'egualità di natura, e perciò pungentissimi oltraggi. « Nella persuasione d'egualità il vedersi trattato da disuguale fa risaltar la natura, e la mette in furia. »

§ XV. Dove non si conosce ancora pienamente e non si ama molto la vita sociale, nè il governo vi è sviluppato e ben inteso, non è possibile che vi si conosca tutta la quantità de' delitti; e conoscendovisi, non è facile di punirli adeguatamente. Le leggi penali di questi popoli lasciano sempre all'ira ed alle mani degli offesi gran parte della

(1) « Perchè le leggi di natura autorizzano le nozze, non i lupanari. »

(2) Eschilo, *Persi*, 823:

Ὕβρις γὰρ ἐξανθοῦσ' ἐκάρπωσε στάχυν
Ἄτας, ὁθεν πάγκλαυτον ἐξαμᾷ θέρος.

vendetta, siccome a sovrani di sè: ed in pura ragion politica, in una nazione che non vive che guerreggiando, queste leggi sono il minimo de' mali. Ogni altro partito che si fosse preso, sarebbe stato contra la costituzione di quegli Stati o fissi o ambulanti. La regola sarebbe stata di cambiar la costituzione, di correggere i fondamenti della vita, dar nuove applicazioni, nuovi lumi e nuovi costumi. Ma questa è opera di savj, non d'ignoranti e rozzi; figlia del tempo, non delle persone; e quelle persone che l'intrapresero di fare in poco di tempo, non poterono farlo senza esser crudeli (1) ed esporre la loro vita (2).

§ XVI. Troverete la medesima fortuna ne' delitti pubblici. Dove la società è poco legata, vi sono quasi ignoti certi diritti pubblici, vi è poco cognita la maestà del governo, nè si capisce che appena un'ombra d'un magistrato perpetuo. I capi de' selvaggi erano e sono tuttavia precarj: la lor vita vi è esposta al minimo risentimento di ogni persona. Essi li riguardano come condottieri, non come legislatori; com'eguali, e nel lor piano, non come sovrani; nè sanno comprendere la gloria che cinge la maestà del trono (3). Potrebbero avere

(1) Questa, ered'io, fu la causa perchè i primi legislatori greci ordinarono severissime pene. Chi vuol vedere che fosse la Grecia non molto innanzi alla guerra di Serse, legga il primo libro di Tucidide e la vita di Teseo di Plutarco. La tragedia del Prometeo d'Eschilo ha quindi prese le più moventi immagini.

(2) « I riformatori de' vizj pubblici, dove furono disarmati, furono oppressi dalla turba de' viziosi; e se furono armati, furono costretti a divenir tiranni. I Napoletani del tempo del conte Olivares, uomo dotto ed entusiasticamente amante della giustizia, dicevano alla Corte di Spagna: *Olivares è troppo severo, e non è buono per noi*. Questo significa: *neque vitia nostra, neque remedia pati possumus*. Ogni riforma dunque debb'esser figlia del tempo. »

(3) Quando Chan-Hi, imperador della China, verso il fine del passato secolo venne in Tartaria, i Tartari furono scandalizzati dal vedere che per essere introdotti dinanzi a questo sovrano, s'aveva

miglior idea de' magistrati inferiori? Intendono meglio, e sono più risentiti nel jus pubblico de' posti e di certi onori, perchè conoscono che non si conviene dare che al merito (1), per essere una tal cognizione più senso che riflessione. Il delitto pubblico più avuto in orrore è l'offesa degli Dei e la violazione de' sacerdoti; perchè ogni governo barbaro quant'è più libero, tanto è più teocratico (2); ed i governi teocratici son crudelissimi, perchè tutte le colpe contro il governo son riputati delitti di maestà divina (3). I rei di maestà divina vi si sacrificano. « son le vittime della giustizia divina: ma dove i governi sono sviluppati, troverete pochi casi di delitti pubblici, cioè *cum grassantur*, ne' quali non sia più giusta ed utile la clemenza che la sevizia. Ferdinando, il bastardo di Alfonso, per lo *summum jus* gettò i semi per cui Alfonso II suo figlio perdette il regno di Napoli: Manfredi, bastardo anch'esso, il ricovrò da infiniti pretensori, e 'l rimise nella quiete per una discreta clemenza che destò l'invidia di coloro che temeano la felicità de' Napoletani. Io convengo

a passar per mezzo delle guardie, essere menati a mano da un gentiluomo di camera, doversegli inginocchiare, parlargli con certe formole, batter più volte la fronte sul pavimento, ec.; cerimoniale ignotissimo a quei selvaggi. I Parti per alcune di queste cagioni riguardarono Vonone come uno schiavo romano, e 'l cacciarono. Tacito, 1, 2.

(1) Vedi Tacito *De moribus Germanorum.*

(2) Dopo la morte di Codro gli Ateniesi dichiararono Minerva loro regina: questo significa che non volevano altro governo umano che quello, e come lor piaceva. I Fiorentini, dopo cacciati i Medici, dichiararono Gesù Cristo loro re, e scrissero su la porta del Palazzo: *JESUS CHRISTUS REX FLORENTINI POPULI S. P. DECRETO ELECTUS.* Vedi Segni, *Storie Fiorentine*, lib. I, estrema pagina.

(3) Quest'era la cagione dell'orribile dilemma di Agamennone, poichè gli fu intimato che Diana *Artemis*, cioè *Themis inflessibile*, richiedea che le si sacrificasse la figlia Ifigenía, δόμων ἄγαλμα, *pupa della Casa. Disubbidirò agli Dei? scannerò mia figlia?* La Temi della natura pugna con l'Artemi, la superstizione. Vedi Eschilo nell'Agamennone, v. 204.

che vi son certe tempeste, nelle quali bisogna tagliar gli alberi per salvare il vascello: ma sarebb'egli prudenza di tagliarli per non saper servirsene? Il più fermo fondamento della grandezza de' sovrani è l'amor de' popoli Se la severa giustizia serve ad accenderlo e mantenerlo, sarà lodevole; se il raffredda, chi potrà commendarla senza tradir gl'interessi del sovrano e della nazione? »

§ XVII. Platone volea che fosse dichiarato delitto pubblico ogni attentato a cambiare il pubblico costume e le sue regole. Veramente ne' popoli che n'hanno uno ragionevole, e le cui regole son conformi alla ragione, è da guardarsi dal cambiarlo; perchè questo porta il cambiamento della costituzione e 'l rovesciamento dello Stato, cagione distruttiva di tutt'i diritti pubblici e privati. I νεμίσματα πύργινα, *i costumi municipali*, son detti da Eschilo (*Persi*, 861) con assai ragione primo fondamento della felicità d'un popolo. E di qui è che tutt'i popoli barbari, cioè i più semplici e più vicini alla regola della natura, hanno, per un senso naturale, in costume questa legge Platonica. Quei degli Ottentotti, che prendono le maniere degli Olandesi per praticare alla città del Capo, sono interdetti *aqua et igne*, ed avuti per esecrandi da tutte le tribù. Alcuni Americani ammazzano coloro che hanno servito agli Spagnuoli (1). « Le mode composte, caricate, studiate, fanno dissonanza dagli stati naturali, e loro nuocono così nel fisico, come nel morale. È dunque un delitto di Stato (2). » Ecco perchè quasi in tutte le nazioni an-

(1) Vedi Kolbi, *Descrizione del Capo di Buona Speranza*; Hennepio, *Descrizione della Luisiana*.

(2) « Guicciardino dice che la veoula de' Francesi sotto Carlo VIII introdosse nuove maniere di peosare e di vivere, nuove opinioni,

tiche sacrificavano agli Dei i peregrini. Pur è impossibile ritenere il mondo che vuol girare. Le leggi non possono essere che puntelli: ma quando gira il mondo, è forza che girino col moto comune anche i puntelli. Quando questo giro si fa lentamente e non si allontana troppo dal comune interesse dello Stato, non nuoce gran fatto; e pretendere di arrestarlo con violenza, è non sapere che la violenza urtando dà un nuovo grado di velocità. Parrebbe miglior partito proibire l'entrata a' forestieri, come faceano gli antichi Egizj, gli Spartani, gli Ebrei, e fanno oggi i Giapponesi: ma io non so se in un secolo d'arti, di commercio, di ragione svegliata, fosse più per nuocer che per giovare (*). Dunque questa legge di Platone si vuol intendere de' subitanei attentati.

§ XVIII. Le famiglie pur dianzi venute dalla libertà naturale credono che niun uomo può esser giudice d'un altro. Le pene afflittive di corpo e

nuovi vizj, nuovi delitti, che rovinarono l'Italia. Quando un istorico ha posto il capo innanzi, dice tutto quel che gli viene in testa, vero o falso che sia. Da quando l'Italia avea preso il costume d'un colore? Noi avevamo già delle colonie fenicie, egizie, greche, innanzi che Romolo fondasse Roma; i Galli vi vennero a' tempi di Camillo; gli Africani, Spagnuoli, Celti sin dopo la distruzione di Cartagine; i Tedeschi, i Batavi, i Britanni fin da Cesare e da Tiberio. I Greci dopo Costantino la signoreggiarono tutta o parte fino al XIII secolo; i Goti ed i Longobardi vi si stabilirono dal V secolo; i Franchi dalla fine del settimo; i Normanni, i Tedeschi e gli Ungheri v'erano prima assai di Carlo VIII. Gli Arabi Saraceni vi si erano stabiliti dal settimo secolo: il commercio de' Veneziani, de' Toscani, de' Genovesi, de' Pugliesi, de' Calabresi, de' Campani, degli Amalfitani aveva introdotte opinioni saracine, greche, turche, ec. Chi non riderebbe dunque a queste declamazioni de' nostri storici? I Francesi, gli Spagnuoli, i Tedeschi, gl'Inglesi tutti scrivono che essi furono guasti dagl'Italiani. Sarebbe a vedere qual di queste due parti avesse più ragione, o se si avesse a conchiudere: *Hanc veniam petimusque damusque vicissim.* »

(*) Chan-Hi aveva aperta la China a' forestieri; i Chinesi ne ritrassero infinite utili notizie, con qualche vizio: il figlio la richiuse. Avrà certi piccioli vizj di meno: ma avrà ancora minor grado di ragione. Oltrechè può ciò durar sempre?

la morte pajono loro nuove ingiurie. Come un uomo batterebbe, mutilerebbe, ammazzerebbe un eguale? Ed ecco donde è avvenuto che le pene capitali in tutt'i popoli ancora barbari si son credute di non poter convenire che alla Divinità, come quella che, per senso comune, sola si tiene avere un diritto originario *vitae et necis*. I sacerdoti ministri della Divinità sacrificavano i rei di morte alla Divinità, come le pecore, gli agnelli, le vacche, ec.; e questo calmava la nazione (1). Quindi rimasero a' Romani le formole *Sacer esto, Capital esto*, ec.; perchè il *capital* fu propriamente termine di jus pontificio adoperato ne' sacrificj. E tra' Greci il θύω, e θύνω, e δαίω, δαίζω è tanto l'*ammazzare*, quanto il *sacrificare* (2). Anche oggigiorno non si fa tra noi giustizia capitale senz'apparato sacro. « Ma converrebbe egli questo, e sarebbero giuste sì fatte sevizie di pene in una nazione filosofica, gentile, umana, e dove l'arte del governo sia bene intesa? Sarebbe riempiere la nazione del fanatismo da non finire senz'aver fatto correre fiumi di sangue (3). »

§ XIX. Ne' corpi politici adunque ben legati,

(1) Era costume de' Tedeschi, degli antichi Greci, de' Romani. Appare dalle leggi criminali antiche che le pene capitali erano riputate come immolazioni all'Altissimo sdegnato. Questo medesimo si trovò essere il costume de' Messicani (Vedete Solis ed Errera). La ragione era plausibile; ma questo metodo introdusse poi l'avidità e l'ambizione ne' sacerdoti, e rendette crudelissime le pene, e schiavi i popoli. Bastava, per togliere la vita ad un uomo, che la Divinità la chiedesse per arcani divini; e la chiedea sempre la Divinità, quando la chiedea il sacerdote. L'inquisizione è dunque antichissima.

(2) L'autore del libro, *Recherches sur le despotisme oriental*, rapporta questi costumi alle prime forme de' governi ch'egli pretende essere stati tutti teocratici, nati dall'amore dell'indipendenza. Chi non riconosce altro sovrano che Dio, non ne vuol nessuno in terra.

(3) « Videsi in Inghilterra sotto Cromwel, e nella Francia ne' tempi delle guerre civili. Questo medesimo fece sotto Filippo II grandissima piaga alla monarchia di Spagna, che non è ancora rimarginata. »

e 'l cui governo è savio, le pene, tanto ne' delitti privati che pubblici, debbono seguir sempre la regola detta; perchè la Politica non giova mai, a lungo andare, se non è fondata su la vera giustizia; e

. . . . Non è la disciplina intera
Ov'uom perdono e non gastigo aspetta.

A quello è da badare, che, com'è detto, la troppa loro egualità a' diritti privati non venga ad offendere altri ancora più importanti. Si dice che le pene debbon seguire la forma del governo; ch'elleno perciò sono rigidissime ne' regni dispotici, meno nelle repubbliche, ma poi miti nelle monarchie. Il timore, molla maestra del dispotismo, si alimenta colla rigidezza delle pene; la virtù, principio delle repubbliche, debb'essere cinta da timore, perchè non si dissipi; ma il timore non debb'esser tanto da abolir la confidenza nella virtù: l'onore finalmente è capriccioso e non soffre freno (1). Io non disputo per ora su questi principj politici: io esamino la giustizia delle pene. È giusta ella la tirannide? È giusto l'abbrutire l'ingegno, l'avvilire il coraggio, l'impoverire? (2) Non son dunque giuste le pene che adopera, se eccedono la regola ch'è dimostrata. E nondimeno ne' regni dispotici non è il timore il vero principio della sevizia delle pene. I despoti prendono un carattere di divinità: i delitti de' sudditi non si misurano dall'opposizione alle leggi, o a' diritti degli uomini, ma alla volontà del Dio monarca; e con ciò son riputati tutti sacrilegj. Ora in tutt'i

(1) Montesquieu, lib. VI.
(2) « Perchè questi sono, secondo Aristotile nel V della *Politica* i tre caratteri della tirannide. Aggiungi che non è neppure utile. Il capo d'un corpo a questa maniera tiranizzato, ne' bisogni, non trovando più nè ingegni, nè coraggio, nè averi, sarà dalla più piccola potenza disfatto. »

paesi i sacrilegj sono stati riguardati con orrore e puniti con sevizia. Nelle repubbliche la virtù è l'amor della patria contra l'amor privato di sè medesimo. L'amor privato, essendo per natura più forte dell'amor della patria, per esser domato e sottomesso al patriotismo richiede de' freni ben temprati, benchè meno violenti che nel dispotismo; essendo la virtù medesima, dove sia ben nutrita pel giusto premio, il più gran freno delle private passioni. « Crescerà dunque nella stessa specie il delitto per offendere un diritto più grande; perchè in una repubblica tutt'i diritti privati vi hanno un certo che di diritto pubblico, ed i pubblici sono più interessanti de' privati. Dunque a qual tenore vi debbono crescere le pene: se eccedono, son delitti. » Nelle monarchie son le leggi e i magistrati che regolano e fanno la giustizia: il monarca si riserba il fonte delle grazie, ma all'ombra di Minerva (*). « I diritti privati son meno pubblici; i pubblici, men privati. Non vi debbono adunque esser pene straordinarie, che assai di rado. Le leggi debbono decider di tutto; perchè » le leggi son *cosa sorda* e che non si accende, nè corre con impeto. Son fisse, prevedute e rendute ragion pubblica. E questo vi fa la *placidezza delle pene*. Ma queste leggi debbono seguir la regola generale, se vogliono esser giuste ed utili. La *ragion civile* non vuol discordare dalla *naturale*, perchè subito diventa iniqua, grave e odiosa.

(*) Pietro detto il Crudele, re di Spagna, perdette sè e la monarchia per sevizia, per cui usciva del carattere di monarca; ed Arrigo IV, la vita per troppa placidezza. Il duca di Espernon, suo amico, condusse il complotto. Arrigo pensava di guadagnarlo con le carezze, e restò vittima. Dunque il fonte delle grazie è da aprirsi con cautela. Vedi *The modern part of an History universal*, lib. XIX, cap. IV, sect. XI, vol. 24 in 8, pag. 446, *Remarch.* C.

§ XX. Quando si dice il *monarca fa grazie, la legge giustizia*, è giusto che, per la vera gloria de' monarchi, s'intenda in quel che concerne il diritto di monarca, e dove è richiesto dal diritto pubblico. Perchè il far grazia dell'altrui diritto privato è una nuova ingiuria che si fa all'offeso, persona, o società; e dove il ben pubblico non il richiedesse, sicchè fosse più il ben della grazia che quello della pena, viene a moltiplicare i delitti, e a disciogliere a poco a poco tutto il corpo civile: or nè l'uno nè l'altro è proprio delle Grazie, cui circondano serti di vera gloria. Convengo anch'io che vi sono di certe pene non capitali, più paventevoli delle prime, e che possono più giovare al pubblico che le capitali (1). Certe pene delle leggi romane, a cavar metalli, al molino, al lavorare alle strade, a' porti, alle fabbriche pubbliche, servire nelle galee, e ad altre fatiche servili, sono in alcuni casi e più gravi che la forca, e più utili al pubblico, e non infieriscono gli animi de' cittadini (2). È vero che operano meno sulla pubblica fantasia; ma lavorano più sulla ragione, e col tempo fanno un popolo

(1) La morte non è la maggior delle pene che dove si ama la vita e dove il vivere è facile. Dove

Τάλαινα παρακοπὰ πρωτοπήμων.

La miseria che toglie il cervello, progenitrice di tutti i mali, come la chiama con molta energia il Coro di Eschilo nell'Agamennone, vers. 232; dove, dico, la miseria forza, non vi è pena, nè molle, nè dura, nè lenta, nè presta, che vaglia a frenare i delitti. Perchè la miseria lavora su la natura, e la pena sulla fantasia; quella sempre, questa di rado.

(2) La pena che affligge il reo e reca utilità al pubblico, mi pare la più ragionevole. Un carcere perpetuo o lungo affligge, e non reca utile alla società. Noterò qui che anche il carcere vuol esser d'uomini, non di *fiere*. — *I carceri cinesi*, dice Duhald, *non hanno nè l'orrore nè la sporchezza di quelli d'Europa.*

savio (1). Pure mi piace la regola di Saturnino, di doversi guardare da certi entusiasmi di scelleraggini, che delle volte, senza potersi dir come, invasano una gran parte della nazione, *cum grassantur delicta*. Allora il diritto pubblico della società richiede pene che presto e con apparato scuotano la fantasia (2). In tutti gli altri casi gioverà certamente sempre più la placidezza che la troppa severità. « Ma non sarebb'egli miglior partito vedere, se si potessero prevenire sì fatti entusiasmi? Se io ho ben capita la storia, tali entusiasmi nascono ordinariamente da quattro cagioni: I. Quando le ricchezze si accumulano tutte in poche mani, sicchè la massima parte del popolo resta estremamente povera; onde nacque il XVI secolo l'entusiasmo di divenir banditi nello Stato Romano e nel nostro: II. Quando chi governa preme soverchio; il che cagionò le rivoluzioni ecclesiastiche in Germania, e, in diversi tempi, delle grandi sedizioni tra noi: III. Quando i nobili si danno la libertà di far delle grandi ingiurie agli altri cittadini; il quale fu il caso di Appio Claudio, per

(1) I Cinesi usano una pena atrocissima, ch'è quella di affettar vivi in 10000 fette alcuni rei di atroci delitti. Ma per non offendere la sapienza e la gentilezza di questa nazione con una pena sì barbara, è il dovere che si dica, ch'ella è più tosto una pena comminatoria, e che appena s'ode una volta in un secolo. Vedi Duhald, tom. II, pag. 154, ediz. in 4.

(2) Morto Luigi XIV, una gran turba di giovani dissoluti, tra' quali v'erano de' principi d'altissima nascita, cominciarono a discorrere di notte per le osterie e strade di Parigi, armati di tutto punto, insolenti, senza riguardo nè a religione, nè a giustizia, nè ad umanità, nè a senso d'onore: batteano, ferivano, rubavano per delizia; chiappavano le donne altrui, uccidevano per passatempo. Il romore che si levò nella capitale fu grande: ma le pattuglie che per questo effetto giravano, non ardirono mai nè di loro appressarsi, nè di rivelare i capi, troppo rispettabili. Il duca di Orleans, Reggente, uscì in persona, finchè n'ebbe alquanti in mano, e li punì con sevizia. Così venne ad addormirsi lo scandalo. Sarebbe stato questo il caso di procedere per le vie ordinarie? *Storia del sistema del Banco di Parigi*.

cui furon deposti i Decemviri. Ve n'ha frequenti nella storia di tutta Italia. IV. Quando si formano partiti di religione, come videsi in Francia nelle guerre cogli Ugonotti. Ei bisogna qui tenere la bella massima di Aristotile: *Niuno stato può esser fermo, se non quello solamente, dove si dà a ciascuno la dignità che gli conviene, e gli si lascia godere la libertà de' diritti ch'egli ha* (1), che gli ha dati la natura, o gli ha procacciati l'industria. »

§ XXI. È un dettato de' giureconsulti, *bis solvit, qui cito solvit;* la conversa è, che *non paga, o non paga tutto, chi paga tardi.* Voi m'avete furate 100 pecore, voi non pagate interamente restituendomele dopo dieci anni. Si sente da ognuno che questa dilazione è una perpetua ingiuria. A quel medesimo modo, dove le pene, grandi o piccole, vengon tardi, perdono una grandissima parte della loro giustizia e vigore. Della giustizia, perchè la giustizia della pena consiste nell'egualità al diritto offeso, e la dilazione ingrandisce l'offesa, senza egualmente ingrandir la pena. Del vigore, perchè la pena che vien tardi opera poco sul malfattore, e niente sulla pubblica fantasia. Come in una scuola di ragazzi quel colpo sopra colpo si sente vigorosamente dal reo e dagli spettatori, quell'istesso è da giudicarsi nella città. Alla pena lontana dal delitto segue la misericordia nel popolo, e non di rado l'indignazione, non il timore; e nel reo un dispetto, per credersi punito due volte (2).

(1) « Arist. V Polit. cap. 7. Μόνον γὰρ μόνιμον τὸ κατ' ἀξίαν ἴσον, καὶ τὸ ἔχειν τὰ αὑτῶν. Questa è per appunto la vera giustizia. Ovunque si preme, l'uomo prima gonfia, poi divien entusiasta, ultimamente, come il nostro Vesuvio, scoppia, ed allaga di fuoco e sangue il paese.

(2) Il *carcerem pati* è riputato da tutt'i giureconsulti per pena.

§ XXII. La lunghezza delle cause criminali, dice Montesquieu, è parte della libertà de' popoli civili: ne' popoli schiavi non troverete lungherie di tribunali. Anch'io amo nelle cause criminali, ch'elle passino per più tribunali (1); ma in materia di lunghezza vorrei distinguere prima tra la natura delle cause (2), e poi tra certe lunghezze medesimamente. I Romani erano un popolo libero, ed intanto una gran quantità di cause criminali vi si spedivano da' Pretori all'in piedi. Il tempo richiesto dalla libertà civile è quello richiesto dalla natura del fatto. Quel che si può portare al netto in un giorno, perchè differirlo in una settimana? E se si può in una settimana, non si vuol differire in un mese, nè quel di un mese in un anno, in dieci, ec. In questi casi la lunghezza serve alla libertà de' rei, non degli attori; e questa soverchia libertà de' rei a lungo andare porta alla tirannide, perchè porta alla dissolutezza del costume (3). Nè è meno da distinguere tra lunghezza e lunghezza. Il tempo in questi casi è una sorta di vette: troppo corta, non si può afferrare; troppo lunga, perde

(1) Le cause di morte alla China passano per cinque tribunali. Niun di questi tribunali ha altra potestà che di appuntar il fatto, e dichiarar la pena che le leggi han minacciata. Son dunque, secondo le formole de' giureconsulti romani, *judices*, non già *jus dicentes*. L'esecuzione dipende dal sovrano. Ella è presso a poco la politica di Europa.

(2) I Manderini Cinesi, dove non si tratta di pene di morte, decretano la pena ed eseguonla all'istante.

(3) Platone nella *Repubblica* mette per segno certo e per causa dello sconvolgimento della costituzione il vedere i delitti dignazzare nel corpo civile. Platone era un gran filosofo ed un gran politico. Aristotile dice ch'è una caratteristica di governo tirannico lasciare impuniti i delitti. Si noti intanto che quei medesimi rei impuniti, che possono servire a sostenere un magistrato tiranno, son sempre quei ch'egli vuol più temere. Tutt'i tiranni sono stati o ammazzati o deposti da quei medesimi che gli avevano elevati alla tirannide.

la sua forza (1). Vi ha de' casi in cui la minima dilazione offende il diritto pubblico, e questi sono certi *atroci notorj*. In questi casi è delle volte più savio il popolo che il magistrato circondato dall'immensa turba delle formalità. Il popolo punirebbe per impeto, punirebbe senza formalità, per avventura con un po' di asprezza, ma con giustizia, purchè sieno casi di *fatti*, non d'*opinioni*, perchè il popolo ha occhi da vedere i fatti, ed un senso diritto da giudicarli; ma non ha assai intelletto per le opinioni.

§ XXIII. Non è dunque tanto la severità della pena, quanto la certezza e prestezza che cura i rei e mette in assetto la fantasia de' popoli. Quelle pene che chiamansi indefinite ed arbitrarie, lasciano sempre luogo da lusingarsi a' rei e da essere arditi gl'innocenti; e quel *dammi tempo, che ti do vita*, anche nelle pene certe, distrugge la natura e il fine della pena. Vorrebbero le pene (quanto si può il più, perchè delle volte non si può) esser definite e certe (2), e seguire quanto

(1) Ricordiamoci d'una massima dei savj: παντὶ μέσῳ τὸ κράτος Θεὸς ὤπασεν . . . . Esch. *Eumen.* 532: *che il potere di regger gli uomini alla felicità, Dio non l'ha dato che alle sole mezze proporzionali.*

(2) Una legge de' Visigoti ordina che *dove la legge non ha stabilito niente, i giudici riferiscano al sovrano.* È la legge e la pratica degl'Inglesi. Credono che l'interpretazione sia grandissima sorgente d'iniquità. Si dice che non vi potendo essere individui perfettamente simili, neppure vi possono esser de' casi perfettamente simili. Senza facoltà di interpretare, o si dovrebbero lasciare molti delitti impuniti, o far tante leggi, quanti sono i casi possibili. Questa ragione è grande. Ma gl'Inglesi credono che i delitti d'interpretazioni sieno più de' delitti che restano impuniti senza interpretare. Ma si potrebbe dire che vi sono certe interpretazioni nascenti dalla legge medesima. Chi proibisse queste, proibirebbe ogni giudizio. L'ab. Blanch nelle Lettere su gl'Inglesi narra, che essendosi nella Gran Brettagna ordinata una legge di bruciare i bigami, l'avvocato di un quadrigamo pretendeva che il suo cliente non era il caso della legge. Si potrebbe immaginare una difesa più stravolta? Crederei che la sapienza fosse di creare buoni giudici, e poi lasciarli fare. Ma i buoni giudici non si fanno che co' premj e colle pene.

più si può da presso il delitto. V'è un altro interesse per le pene definite: elle lasciano meno luogo all'arbitrio del magistrato, e disturbano meno i popoli. Quando punisce la legge, punisce la ragion pubblica; ed ognuno, anche il reo, dice nel suo cuore, *justus es, Domine, et rectum judicium tuum*. Quest'applauso è la salute pubblica. Ma se si sospetta che punisce l'arbitrio l'uomo, e non la legge, si va subito in una contraria passione, che anzi di giovare, viene gravemente a nuocere al ben dello Stato.

§ XXIV. Si son tenute diverse vie per iscoprire i delitti secreti. I Romani dichiararono pubblici alcuni delitti; e questo significa che concedettero a tutt'i cittadini la facoltà di accusare. In una repubblica, dove sia ancora senso di virtù e di onore, dove gli officj d'ispettori del costume sieno ben divisi e dati, è un picciol male contra un grandissimo; ne' popoli guasti è un male grandissimo e certo contra un minore ed incerto. In Venezia si scrivono le accuse e gl'indizj, e si gettano nel ventre d'una pietra che non parla se non al Senato. Questo metodo, inventato da Conano re di Scozia, richiede gran discrezione ne' giudici. Ad ogni modo non giova al pubblico, se non dove sia ancora un poco di educazione e di virtù; perchè animarvi le persone a sfogare le proprie gelosie, invidie, vendette, è render gli uomini spioni e cattivi. Volete (dice Verulamio) riempiere lo Stato di delatori e d'insidiatori? date loro retta. Se ne vide l'esempio sotto i primi imperatori romani. Ed ecco come l'Inquisizione fa due mali: 1. moltiplica l'improbità: 2. opprime il genio della nazione, e la rende schiava delle straniere. Pensarono in alcune repubbliche, che non vi fosse più sicuro mezzo, nè più potente da di-

scoprire gli occulti maleficj, quanto quello della religione. Si dava il giuramento a' sospetti o accusati di reità. Era alla moda in tutta Europa ne' secoli barbari (1). Platone dice: *si ride Giove degli spergiuri degli amanti.* Io crederei che si avesse a dire degli spergiuri di tutti i rei. Quello è peggio, che a poco a poco per sì fatti metodi vengono i rei a ridersi di Giove, e questo, spiantando la religione, fa che i giuramenti diventino scenici, ed incoraggino ad essere malvagi. Finalmente s'usa la *questione*, o la *tortura;* modo così incerto come il giuramento: l'innocente debole vi succumbe; il reo ardito, forte ed animato dal timor di peggio, la soffre; e vi ha delle maniere di tortura che feriscono apertamente i diritti dell'umanità. Gl'Inglesi hanno abolita la tortura, e non se ne trovano che meglio. Per salvar gli uomini i nostri avi sembra che non abbiano saputo pensare che a' metodi di annientar l'umanità Qual orrore per un'anima savia! (2) « Quasi tutt'i delitti han più del bestiale che dell'umano; dunque a volerli prevenire, bisogna studiarsi di far uomini. Ma in ninna parte si farà mai uomini senza educazione, e senza quella regola di reggimento che abbiam qui sopra veduta di Aristotile, NON PREMETE GLI ALTRUI DIRITTI, ONORATE IL MERITO. »

§ XXV. Ecco un miglior metodo ed incomparabilmente più savio. I Peruani avevano i loro

(1) « Onde sono quelle formole delle leggi Longobarde, Sassone, Franche, Ripuarie, ec.: *juret cum sex*, *juret cum duodecim*, ec.; ed anche quelle pruove dette *judicia Dei*. Erano popoli ragazzi e governati dalla fantasia, non dalla ragione. »

(2) Certi Teologi sostengono che il reo torturato, dove mancan le pruove da convincerlo, non sia obbligato a confessare; perchè niuno può essere obbligato a tradir la sua vita. Se questa massima fosse vera, com'io la stimo falsa, il reo avrebbe un diritto ingenito a tacere, e 'l giudice sarebbe un assassino nel farlo torturare. « Perchè ogni violenza contra il diritto è assassinio. »

Decurioni, i Pentecurioni, i Centurioni, i Chiliarchi, i Governatori d'un tratto di paese, i Curacas, gl'Incas. Il Decurione era un ispettore di dieci famiglie, il Pentecurione di 50, il Centurione di 100, il Chiliarca di 1000, il Governatore n'avea più migliaja, il Curacas era un Vice-Incas di una provincia. Tutt'i Decurioni riferivano *de vita et moribus* a' Pentecurioni, questi a' Centurioni, i Centurioni a' Chiliarchi, i Chiliarchi a' Governatori, i Governatori a' Curacas, e questi finalmente al gran Consiglio di Cusco. Come scappare i rei? Nel tempo della Repubblica Romana quelle tribù, quelle curie, ec., avevano il medesimo fine; e fra noi furono per questo stesso stabiliti i Capistrada da un Vicerè che intendea la Politica.

§ XXVI. I popoli de' tempi semibarbari d'Europa aveano presso a poco la medesima polizia. Tra noi v'erano le Corti de' Bajuli, o le Baglive, per giudicare nelle cause civili, ed il gran Camerario che presedeva a tutte; i piccioli Giustiziarj nelle cause criminali, ed il gran Giustiziario era il loro capo. Il gran Camerario, il gran Giustiziario doveano visitare di tanto in tanto i popoli, le Baglive, i Giustiziarj subalterni. Aveano l'autorità di rivedervi le cause, di gastigare, di punire, di deporre, dove trovassero de' disordini. Faceano quel medesimo che i *Missi Dominici* nell'Imperio Germanico e Francese (1). Questa polizia, che era buona, andò poi in disuso, e principalmente per le moltiplicate giurisdizioni, che facendosi una reciproca guerra, indebolirono il buon governo (2). S'introdussero nelle Corti i *Fi-*

(1) « Tuttavia i Correttori e Censori sono in uso nel Governo Portughese. »

(2) « Federigo II (lib. I delle nostre Costituzioni, tit. 49) volea prevenir questi mali. *Ea quae ad speciale decus et merum imperium*

scali, veri vescovi o ispettori in tutto quel che riguarda la giustizia: metodo che parve buono, ed è necessario. Ma divenuti sedentarj, come tutti gli altri magistrati, i giudici loro ebbero minor riguardo che a' Visitatori, ed i popoli v'ebbero minor confidenza. La polizia de' frati s'accosta molto alla Peruana, e ritien tuttavia con gran sapienza in vigore i Visitatori. Quindi è che voi troverete incomparabilmente meno delitti in 100,000 frati, che in 100,000 laici. Questo modo è più facile e più sicuro per iscoprire una gran parte de' delitti occulti e per impedirne una più grande.

§ XXVII. Molti legislatori han creduto che valesse meglio prevenire i delitti che punirli. È il proemio di quasi tutte le nostre leggi. Chi può dubitarne? Impresa magnanima, e θεῖον πράγμα, *opera divina*, direbbe Platone. Ma qual via tenere? Un grande calcolatore dice: *i delitti sono in ragione inversa del lume scientifico delle nazioni* (*): massima vera e bella. Ma questo teorema vuol essere parafrasato. I delitti, dico io, sono in ragion diretta de' bisogni, e de' capricci, che sono anch'essi una sorta di bisogni; i bisogni in ragione inversa delle buone leggi, e le buone leggi in ragion diretta del lume scientifico, del lume di verità della nazione. Molti bisogni, molti delitti; meno bisogni, meno delitti. Or le savie leggi debbono ingegnarsi di ridurre i bisogni della nazione

Celsitudinis nostrae spectare noscuntur per praesumptiones illicitas volumus a nemine usurpari. Hoc igitur piae nostrae majestatis edicto in PERPETUUM VALITURO *firmiter inhibemus Praelatis Ecclesiarum, Comitibus, Baronibus et Militibus locorum, Universitatibus, ne Justitiariatus officium* (la giurisdizione criminale) *in terris suis exercere audeant, vel gerendum alicui demandare.* Secondo Omero non vi era mai pace su l'Olimpo, e v'erano de' gran delitti, perchè gli Dei erano molti, e congiuravano delle volte contra Giove, o n'usurpavano i diritti. »

(*) L'illustre autore dell'opera *De' delitti e delle pene.*

all' egualità delle forze da supplirvi. Ma queste savie leggi non le avrete mai tra' popoli o stupidi o guasti, e meno ancora ne' guasti che negli stupidi; perchè negli stupidi può operar la natura, la quale non opera quasi mai ne' guasti.

§ XXVIII. Se dunque i delitti nascono da' bisogni e da' capricci, bisognava studiarsi di minorare i bisogni ed i capricci della natura umana, e governar bene quei pochi che sarebbero rimasti; il che significa applicar l' uomo utilmente. « Quel lasciarli venir su a folla, e pretender poi tenerli a dovere con certe leggi che in cambio di regolarli, li contrastano, è non conoscere la natura delle cose. » Ma quanti hanno saputo e si sono studiati di minorare i bisogni? I Cinesi, i Pensilvani, i Paraguajesi, i Peruani. Garcilasso nella Storia del Perù, ed i più dotti e spassionati Spagnuoli che scrissero di quell' imperio, tutti d'accordo ci dicono che non v'erano che rari e piccioli delitti tra' Peruani. A crederli, vi par di essere in un'altra terra. Vorrei crederne anch' io qualcosa per onore della natura umana. Veggiamo dunque, come arrivarono a quel punto di sapere dove gl' ingegni europei miraron sempre e non giunsero mai.

§ XXIX. Nel Perù non vi era famiglia senza un pezzo di terra eguale a' suoi bisogni; nè terra, che non fosse ogni anno coltivata. Dove non potevano i proprietarj, come i ragazzi pupilli, le vedove, i soldati in espedizione, i vecchi, gli ammalati, la legge ordinava che si coltivassero dal pubblico. Si facean tre parti di tutte le terre Peruane: I. alle famiglie: II. alla Corte: III. al dio Sole. Le prime terre a coltivarsi eran le private; le seconde quelle della Corte; le terze le sacre. Tra le private avevano la preferenza quelle degl' impotenti. Le terre

della Corte e del Sole erano in gran parte corpi di riserba. Se si moltiplicavan le famiglie, lor si davan delle terre della Corte o del Sole, dove non vi fossero delle vacanti per estinzione d'altre famiglie. Non si vendea nè comprava nè terre, nè niente che servisse alla vita; ogni famiglia provvedea per sè; e se avea del soverchio, dovea ridarlo a quegli a cui mancava. Questa costituzione veniva a sbarbicare tutt'i delitti di frode, di truffe, di furti, di rapine, ec. Non vi potevano essere falsi testamenti, morti accelerate con insidiosi modi, non dolose stipulazioni, non iniqui e rovinevoli litigj, non danni dati, non ingiurie di beni, non ire, e vendette quindi nascenti, nè rovesciamenti di Stato (1). In brieve, l'avidità, l'avarizia, la prodigalità, il lusso, ec., vi divenivano parole ignote (2). Come questa è la più feconda sorgente di delitti, dopo rituratala, ci restava assai poco a fare.

§ XXX. Ma bisognava spianarvi lo spirito di poltroneria che avrebbe potuto rompere una sì bella costituzione; al che gl'Incas provvidero con la legge e col costume. I poltroni volontarj vi erano dichiarati infami, puniti e condotti a lavorare a marcio loro dispetto; e niuno, non gl'imperatori, non i sommi sacerdoti, non le imperatrici, non i principi e le principesse del sangue, non i generali e gli officiali delle armate (se non quando erano in espedizione), non i Curacas o i governatori delle provincie, e le loro Pallas o mogli; niuno, in somma, nè alto nè basso, nè maschio nè femmina, nè laico nè sacerdote,

(1) « Aristotile fa vedere nel V della *Politica*, che tre quarti delle sedizioni, delle ribellioni, delle mutazioni di Stato nascono dalla soverchia inegualità de' beni e delle ricchezze. »

(2) Vedi Garcilasso, parte II.

v'era esentato dalla fatica. I principi, i sacerdoti, i governatori e tutte le dame doveano coltivare qualche pezzo di terra; attendere alla pastorale, travagliare ad un'arte conveniente, come a fabbricar arme, a farsi degli abiti, de' calzari, delle scarpe, ec., a filare, a tessere, a cucire, ec. Ed ecco estinto l'ozio e cecata la feconda miniera de' delitti, e di delitti o atroci, o degradanti la dignità dell'uomo. « E la ragione è, che non essendo possibile che l'uomo non senta le passioni, l'ozio, per mancanza di perspirazione che le calmi, viene a renderle più robuste; ond'è che diventano cagione corrompitrice. »

§ XXXI. L'adulterio, uno de' delitti più universali in certe nazioni, dove le mogli son da teatro, e fonte onde sgorgano molti altri (*), s'era anch'esso prevenuto con le leggi e col costume. Le nozze v'erano amate ed onorate, essendo tutte (per renderle più sacre e rispettabili) contratte per mano degl'Incas, de' Curacas, de' Governatori, e con pubblica solennità. Quei grandi sponsori divenivano tremendi garanti degli sposi. Ma il repudio v'era facile, anche per sospetti d'impurità, e questo frenava la debolezza e la vanità delle donne. Era infame una donna che uscisse di casa non bene accompagnata; ed era riputato e punito come sfacciato ogni uomo che guardasse in faccia ad una femmina, men che sua madre, moglie, figlia, sorella. Vicino alle grandi città v'erano de' lupanari, come degl'immondezzai, da servire ne' pressanti bisogni quando il rigoglio

(*) « Molti o cambiamenti o convulsioni di Stato son figlie degli adulterj, de' ratti, delle ingiurie fatte alle donne, dice assai considerataméntе Aristotile. La storia n'è piena. Ma non ne sono meno figlie le inimicizie delle famiglie, i partiti, ed un'infinita copia di omicidj. »

della natura *colafizza l'uomo animale;* ma da tutti riputati infami. Era proibito alle loro abitatrici l'entrar nelle città, ed il salutare una di quelle, per una donna maritata, era caso di ripudio e d'infamia (1). Queste leggi assiepavano la castità delle donne; e la castità le rendea care a' mariti, amanti de' figli, attente nelle cose domestiche, e loro toglieva ogni pensiero da perdere il tempo nel bellettarsi, o nell'uccellare, ed in quella che i Francesi chiamano *galanteria.* I mariti (e tutti erano mariti) per la permissione della poligamía non eran tentati ad insultare l'altrui letto nuziale, e seminare quei semi di malanno che hanno nel nostro continente tante volte desolate le famiglie, le città, le nazioni (2).

§ XXXII. I delitti di Maestà divina sono l'Ateismo, lo spergiuro, la bestemmia, la superstizione. L'Ateismo, essendo una pazzia, e come un'ignoranza di sè medesimo, può ben essere un delitto di qualche persona stravolta, non mai di un corpo politico. In fatti voi non troverete una legge contra gli Atei tra le leggi Mosaiche (3); come gli antichi legislatori non dettarono legge alcuna contra il parricidio, credendo di non potervene essere esempio. Qui gl'Incas lasciavano operar la natura, ma bene ammaestrata, bene educata: tutto il loro governo, e fino le loro guerre

(1) Garcilasso, parte II.

(2) La guerra di Troja è un carattere di tutte le altre prima e dopo. *Nam fuit ante Trojam cunnus teterrima belli causa.* E quante volte dopo? Agalone, mastro di casa di Aspasia, facea questo sorite: *Io governo Aspasia, Aspasia Pericle, Pericle Atene, Atene la Grecia; io dunque governo la Grecia.* Da Augusto a Trajano mezza dozzina di femmine sconvolsero le fondamenta dell'Impero Romano. Nella minorità di Luigi XIV, dicono le memorie di quel regno, che quivi ancora poche donne facean le guerre e le paci, e davano, come si dice, il tuono alla nazione.

(3) Perchè il primo precetto del Decalogo suppone la Divinità, e proibisce il Politeismo, delitto di Maestà divina.

e le loro conquiste erano educazione di pietà e di giustizia; perchè non si punisce la ruvidezza e l'ignoranza, che colla scuola (1). Alla bestemmia gl'Incas aveano provveduto coll'imprimere ne' cuori un'altissima idea della Divinità pel catechismo e pel loro quotidiano esempio. E poi mancavano quasi tutt'i motivi di bestemmiare: non liti, non giuochi da mercato, non ingiustizie di magistrati, non mali esempj de' cortigiani, ec.; perchè quanto alle calamità della natura tutt'i popoli ben educati la ricevono come giusti giudizj di Dio, e servono ad accrescere il rispetto, non a minorarlo. Mai i popoli non son più divoti, quanto nelle miserie che vengono dalle cause naturali, cioè dalla Provvidenza; e mai più bestemmiatori, che quando la prepotenza vi è in luogo di giustizia. Quanto all'idolatria, vi avevano apprestato un rimedio, ch'era il minimo de' mali de' popoli pagani, con una teoria semplicissima. La sovrana Divinità, il *Pacacamach*, è una, eterna, infinita, ottima, invisibile, giusta. Quando gastiga, gastiga per buon fine. *Non si adora*, dicea la loro teologia, *che col cuore, e tacitamente* (2). Il Sole, figlio del Pacacamach e padre degl'Incas, era il solo rappresentante della Divinità. Questo

(1) Nella China tutto è scuola. Dall'imperadore fino all'infimo de' mandarini; più, i maestri, i padri, gli educatori, tutti nelle loro funzioni sono forniti d'una lunga e pesante palmata di legno di bambous, e tutti battono per piccoli difetti, disattenzioni, malecreanze, viziosità, ec. La China dunque è un'immensa e perpetua scuola. Se non si va a' delitti che per vizj, questa scuola contra i più leggieri vizj vi dee prevenire una gran quantità di delitti. Tutt'i viaggiatori ci dicono che i delitti alla China sono pochi, nè gran fatto atroci. Quando il secretario di Anson rilevò la malvagità de' Cinesi, avea veduti pochi lidi di quest'imperio abitati ordinariamente da pirati. In Sparta chiunque per età poteva esser padre, potea gastigare in pubblico le colpe di chiunque per età poteva esser figlio.

(2) Garcilasso, parte I, spesso; e parte II, cap. I.

rappresentante, operando patentemente quasi su tutt'i sensi umani, veniva a ritener la gente dal farsene altri, come quelli i quali non avrebbero potuto agguagliare la brillante maestà del Sole (1). In fatti tutt'i popoli pagani adoratori del Sole, prima che avessero poeti e si mischiassero con altre nazioni, non avevano altri Dei. Quei della Luisiana non hanno ancora altra Divinità (2). « Finalmente è difficile che vi sieno spergiuri in una nazione, che per legge non potea giurare, dove il giuramento si avea per un disrispetto della Divinità. I Peruani erano in questo riguardo come i Quacqueri, nemici del giuramento, e riverentissimi della loro stima. La prima volta che un giudice spagnuolo volle far giurare un testimonio, parve a questo buon Peruano ch'egli comandasse un atto d'empietà: ne restò stonato, nè fu possibile che si persuadesse. »

§ XXXIII. Pietro Ceca, dotto autore spagnuolo, scrive ch'egli non avea trovato, nè tra gli antichi nè tra' moderni, una repubblica più savia della Peruana. Si potrebbe dubitarne, se quel ch'è detto e scritto da tanti testimonj oculati, è vero? Quel ch'è bello e maraviglioso, è che quella repubblica non è un'*Utopia*, o repubblica ideale, ma vera e reale, e che ha vivuto con queste leggi e con tali costumi molti secoli. (3). E questo pruova la

(1) Noi altri Cristiani per dipingere sensibilmente la Divinità, non abbiamo migliori metafore, quanto quelle che prendiamo dal Sole. I Salmi e gl'Inni ne son pieni.

(2) Vedi i Viaggi del P. Hennepin.

(3) Secondo la Storia di Garcilasso, sembra che l'Imperio Peruano non avesse più di quattro secoli d'antichità; il che è nondimeno da me, e da chiunque considererà attentamente ogni cosa, riputato falsissimo. Ed ecco le ragioni. I. La lingua peruana a tempo di Garcilasso era copiosissima, magnifica, dilicatissima; questo non si può ottenere che in lunghissimo tempo d'imperio e sapienza civile. II. Tutto il governo era fondato su le leggi di antichissimo costume, e questo costume non poteva esser figlio che di antichissi-

massima di Dionigi re di Portogallo, che *il Sovrano e la Corte può far degli uomini quel che vuole.* Pur con i *fatti*, non con le *parole.* E la ragione è, che l'uomo più che tutti gli altri animali è grandissimo imitatore, e con ciò è più figlio dell'educazione che della natura. È una pasta da figurarla come si vuole, ma sull'esempio. Se i popoli adunque sono ignoranti, improbi, fieri, ladri, ec., ascrivasi sempre all'ignoranza, o alla viltà, o alla improbità di chi gli educa e conduce (*).

§ XXXIV. I legislatori e filosofi del nostro continente, antichi e moderni, si sono studiati an-

mamente savio imperio. III. La lingua era quasi tutta composta di monosillabi congiunti, come la cinese; terzo segno di antichità. IV. I Quipoù, o i nodi di varj colori, che servivano loro di scrittura, erano d'immemorabile data. Martini nel lib. I. *Hist. Sinicae* ci dice che la prima scrittura de' Cinesi di 3000 anni addietro erano appunto questi nodi. Ecco un quarto argomento d'antichità. V. La loro religione era un puro teismo, prima religione di tutt'i popoli postdiluviani; quinto argomento di vetustà di nazione. Questo punto di religione, i Quipnù, il dio Sole e 'l Cielo (il dio Tien de' Chinesi), la tradizione che gl'Incas erano venuti di dove nasce il Sole la lingua composta quasi tutta di monosillabi: il non avere che poche o niuna *R*; le nozze, la fatica e molti altri segnali mi fanno credere i veri Peruani esser colonia de' Cinesi. La Storia dunque di Garcilasso non contiene che il solo periodo storico, perdutisi, per mancanza di monumenti, l'oscuro e 'l favoloso, siccome in molte altre nazioni.

(*) « La massima di Aristotile (lib. V, cap. VIII) è degna da aversi in tutta la considerazione. *Ne' governi*, dice egli, *quando sieno ben formati*, bisogna aver l'occhio più al picciolo che al grande, λανθάνει γὰρ ἐπεισδύνουσα παράβασις, *perchè la trasgressione ed il rovesciamento delle leggi* (che sono le funi per cui la macchina del corpo civile viene ad essere legata ed unita, affinchè non si disciolga) *vi s'insinua di soppiatto ed a poco a poco*; per modo che poi non sia facile darvi riparo. Non è possibile che gli uomini viventi in società non pensino più a' privati interessi che al pubblico. Quindi cominciano le picciole collisioni, che van di mano in mano crescendo, dove loro non si osti al principio. Questo è il vero fine per cui è fondato il governo. Ma voi vedrete nella massima parte degli Stati non pensarsi a' mali, che quando son giganti; i quali non si possono più debellare senza pericolo di restarne oppresso. Quest'era la ragione perchè Platone dichiarò delitto pubblico l'introduzione di nuovi costumi. »

ch' essi di prevenire i delitti. Pur chiunque considera, li troverà quasi tutti al di sotto de' Peruani. Gli Egizj e gli Spartani abolivano il furto col permetterlo. Si può immaginare cosa meno prudente? Licurgo e Platone vollero abolir l'adulterio, come gl' Incas aveano fatto de' furti, rendendo le mogli comuni: legge bestiale! (1) Platone aggiunse, *la buona repubblica debb' esser distante dal mare e senza commercio. Voi non avrete che poche ricchezze, poca inegualità, poca ambizione, poche liti, poche frodi*, ec. Questo rende la Repubblica Platonica ideale. Potete scegliere, o farvi la terra a vostro modo? E v' ha degli Stati che non potrebbero vivere senza commercio, o vivrebbero più tosto stentando e da selvaggi. Certi legislatori introdussero la musica per calmar le passioni fiere: savio istituto e commendevole da per tutto (2). Ma gl' Incas le domavano col sudore. Chi non vede qual differenza di metodo? Dopo la musica che addormenta, si risveglia la natura, e vuol essere soddisfatta: la fatica serve di ventilatore a' polmoni, purga dagli umori stimolanti per far sudare, come le stufe, e prepara delle materie da soddisfare a' bisogni della natura. Tutt' i moderni legislatori han preteso di prevenire i vizj

(1) Quando adunque Elvezio nell' *Esprit*, mezzo mezzo l'approva, scriveva una satira, o dava consigli politici? Aveva dunque più giustamente pensato l'Autore della *Vénus Politique*: I. educazione in casa: II. sfogo fuori, ma regolato dalle leggi. Dove certi mali non si possono svellere senza cagionarne de' maggiori, si vogliono sottomettere alle leggi, perchè nuocciano meno.

(2) « I Protestanti o si professavano Samojedj, o voleano rendere i popoli entusiasti, furiosi, quando tolsero da' tempj la musica. Fa, dicevano, anch' ella le persone entusiaste. È vero, ma placide e pietose. Tra due entusiasmi, un maniaco, l' altro amabile, peneremo a scegliere? Si vorrebbe dire il medesimo dell' altre belle arti, e principalmente della scultura e della pittura. Gli Unni loro maggiori le distruggeano con le sciable: essi con le prediche e le mani. Certi Teologi che si scordano di esser uomini, mi fan paura. »

e i delitti col moltiplicar le leggi; gl'Incas col ridurle al minimo possibile. Ogni legge genera un delitto, *non cognovi peccatum nisi per legem:* dunque si moltiplicano i delitti, moltiplicando le leggi. I Peruani amavano meglio a far buoni e savj magistrati, che leggi, sempre inutili senza buoni e savj magistrati. La politica del nostro mondo usa il timore a reprimere l'audacia: gl'Incas usavano l'amore; essi erano e faceano da padri di famiglia della nazione (1). Nella politica del Perù si studiava di ridurre la poltroneria al minimo possibile; e nel nostro continente si son fatte delle leggi per accrescerla (2). Tiberio aboliva i delitti di Maestà divina con una massima ostica: *Deorum injuriae Diis curae:* questo lasciava il freno; gl'Incas li prevennero coll'esempio e coll'addottrinare. I nostri Politici vogliono rimettere l'equilibrio tra' poveri e i ricchi col favorire il lusso; i Peruani con lo sbarbicarne le radici. Bene, o male, v'è sempre molta differenza.

§ XXXV. Si può qui fare una domanda: Perchè non si trovano nè persone, nè popoli più furbi, più nemici l'uno dell'altro, più vendicativi, più crudeli, più scellerati, quanto i popoli schiavi? quanto quelli a cui la legge ha proibito sino il respirare, il guardare il Sole, ed i più innocenti piaceri della vita? — Lo Spirito Santo ha sciolto questo problema: *qui nimis premit, elicit sanguinem.* Dove sono più contrabbandi? dove

(1) Metodo de' Cinesi, e nuovo argomento dell'origine della sapienza Peruana.

(2) In questi ultimi tempi quasi tutte le Corti europee pensano da savie a rifare il male de' tempi barbari. V'arriveranno esse? non so; perchè finora poche sono, che lavorino su le radici, e più poche che vi possano lavorare. Dunque il rimedio dee venire dalla natura medesima Non vi ha che le gran crisi che possono deviare i gran mali ed invecchiati.

son troppe e troppo rigide le dogane. Dove sono più appetiti? dove sono più *vetita*. Volete accrescere il riso? proibite di ridere. Volete destare in altri la sete? proibite di bere (1). La natura umana è come gli alberi: se loro impedite il giusto sviluppo per la cima, il sevo scappa pe' rami: se legate questi, scappa pel tronco: riturate tutt' i pori, languisce, s'appassisce, secca finalmente. Volete togliere la massima parte de' delitti? premete poco; lasciate sfogar la natura pe' suoi legittimi canali, e mettetevi con la legge da' fianchi. Così si governano in Olanda i fiumi (2). Chi governa vuole avere sempre una massima, che non può invecchiare, avanti agli occhi; È IL FISICO CHE HA MENATO SEMPRE, MENA E MENERÀ GLI UOMINI, OVUNQUE VANNO: IL FISICO NON SI DIBARBICA SE NON STERPANDO IL GENERE UMANO: SI REGOLI DUNQUE. Sento parlar di certi eroi: ma non ho veduto ancora nè letto che altri eroi, fuori di quelli di Ariosto, non mangiassero mai, non dormissero, non vestissero, non abitassero. Nel mondo nostro s'usa al rovescio di quelli di certi Romanzieri. Dunque è a soddisfarsi la natura con quelle mezze proporzionali, e poi la Morale può far degli eroi.

(1) L'uso del tabacco ebbe per le persecuzioni. Sospesi e scomunicati in Spagna; impalati in Turchia; passate le narici con delle lesine in Inghilterra, in Moscovia, ec. Si prende tabacco? si fuma? A questo stesso modo il caffè venne in uso generale in Turchia, onde passò in Europa. *Audax Japeti genus*, ec.

(2) Antonio da Leva, generale spagnuolo in Italia a tempo di Carlo V, per far danaro mise un gravissimo dazio sul pane de' forni: ed ordinò che niuno potesse far pane in casa. Il popolo cominciò a pestare il grano che potea portare a' molini, ad impastare quella grossolana farina e far focacce. Se durava quella legge, i Milanesi non mangerebbero più pane. Vedi Bernardo Segni, Storia Fiorentina, lib. II.

CAPITOLO XX.

De' giudizj.

§ I. Io scrivo una Diceosina, non una Politica: parlerò qui adunque da Etico, e non già da Politico, se non per avventura quanto concerne la giustizia. La regola d'un Politico è sempre: IL MINIMO DE' MALI, IL MASSIMO DE' BENI: può dunque transigere con certi disordini che s'allontanano dalla perfetta rettitudine. Ma nella stadera della Giustizia ogni sbilanciamento è un'iniquità. La *giustizia*, la *giustezza*, l'*equo* è impartibile; non ammette dunque transazione. Come una linea, per poco che si stacchi dalla sua norma, è già divenuta curva, nè vi cape mezzo tra curva e retta; a quel medesimo modo ogni azione o non-azione che non si combaci per ogni lato con la legge dell'universo, è viziosa, e di sua natura *iniqua*, cioè non equa; non eguale, non giusta; ancorchè noi, per esservi avvezzati, non sogliam dire iniqui i piccioli difetti,

§ II. Ma ricordiamo in poche parole i principj. È dunque, secondo ch'io stimo, dimostrato qual sia la natura dell'uomo, animale bisognoso, irritabile e soggetto a miseria: come gli convenga guardare costantemente ad una norma, perchè marci diritto al suo fine: che questa norma debba esser legge, cioè obbligante e stringente, e non già una regola che non ci scaldi o raffreddi per nulla: quali debbano essere le condizioni d'una tal legge, perchè ci giovi: esservi de' diritti così stretti, come di reciproco soccorso, ed una legge promulgata per l'ordine del mondo, ed impastata colla natura che comanda, *jus unicuique suum*

tribue, presentandoci de' gran beni dove ci piaccia seguirla, e gravissima miseria dove ce ne appartiamo: quali azioni umane o omissioni sieno di per sè sottomesse alla legge del mondo, quali obbliquamente: finalmente quali sieno i nostri doveri generali e le nostre obbligazioni. « Ma poichè noi altri nasciamo e viviamo in compagnia, e sotto imperj già formati, non tra gli Stotilandi o tra' Samojedi; la parte più necessaria a viver giusti e quieti, sono i *Giudizj*. Mi piace qui dunque » di brevemente considerare qual sia l'arte di giudicare, o, quel che torna al medesimo, in che sia posto il *dicaziz*, la giustizia de' giudizj, « primo sostegno d'ogni repubblica (1) ».

§ III. Il giudicare, e giudicar direttamente, è necessario all'uomo, così nello stato di natura, come nel civile: perchè come si potrebbe in altra maniera pareggiare le bilance di Astrea? Se ci pare che altri ci abbia offeso, innanzi di cercar soddisfazione a tenore della legge dell'universo, di cui è detto nell'antecedente capitolo, si vuol vedere se ci ha veramente offeso, e quanto: e coloro che preseggono a' corpi civili, non hanno altro più gran dovere, quanto è quello di conoscere delle offese, cioè de' traviamenti della legge (2), e sottoporre i rei a quelle pene che o la

(1) « Le leggi romane distingueano tra *jus dicentes* e *judices*. Questi appuntavano il fatto, e ne giudicavano *secundum leges*, *mores*, *consuetudines*, dannando o assolvendo: quelli comandavano che si eseguisse la giustizia, ch'è il *jura cuique dicere ac reddere*. Come in Inghilterra la potenza legislatrice è in tutte e tre le parti del Parlamento; la giudicatrice ne' magistrati; l'esecutrice principesca nel re. Io non vi fo qui distinzione, non parendomi più d'uso. »

(2) Quali traviamenti sono o *vizj*, o *crimini*, o *delitti*. Il vizio non è propriamente che quel che guasta, deforma; vizia le virtù, o sieno le *attività*: forze attive dell'uomo, sieno *meccaniche* o di corpo, sieno *morali* o di cuore, sieno *intellettuali*. I vizj sono la provincia de' Censori, finchè non arrivano ad esser *crimini* o *delitti*. La pena de' vizj de' Romani era detta CASTIGATIO, *riprensione*,

legge di natura e le civili han minacciate. *Quantum est*, dice Pomponio, *jus in civitate esse, nisi sint qui jura regere possint?* Che anzi la felicità o miseria delle nazioni non nasce già dal non averne leggi, o dall'averne cattive; perchè chi non ha leggi scritte, ha l'ingenite della natura; e chi le ha scritte, troverete di rado che non ne abbia delle convenevoli (1): ma ella derivasi tutta dal non aver savj, buoni, fermi giudici. Le leggi sono nel corpo civile come gli strumenti nell'agricoltura: i copiosi ricolti non vengono solo dall'averne molti e buoni, ma dall'avere delle braccia robuste e che amino e vogliano travagliare.

§ IV. Il giudizio « dice un Giureconsulto, e dice bene (2) » è sempre un sillogismo, ed il giudice è sempre un logico, ma di natura più che d'arte; « perchè ogni uomo, anche rustico, sillogizza, dice Aristotile. Il sillogismo è il medesimo

e delle volte privazione dell'officio, ed un po' d'infamia o svergogna. I *crimini* sono offese degli altrui diritti, o de' proprj e primitivi. Così il castrarsi è un *crimen* contra di sè; e l'ingiuria, il danno, il furto, la frode, ec., *crimini* contra gli altri. Il delitto è qual cosa di più atroce, essendo il *βδέλυγμα* de' Greci, cioè fatto impuro ed abominando, e che genera negli animi degli uomini orrore, come il parricidio, la prodizione della patria, l'empietà, ec. Ma non si fa più ora distinzione tra *crimini* e *delitti*.

(1) È detto che tutte le leggi scritte furono prima costume: or quei costumi che scritti divenner leggi, erano tutti figli del comune interesse delle famiglie unite in un corpo; non poteano dunque non esser convenevoli. Anzi perchè quelle prime famiglie erano ancora rozze, erano conseguentemente più semplici: dunque meno scaltre, e perciò più giuste. Quindi è che si trova che le più giuste ed utili leggi sono le più antiche. È certo si era più giusti ed anche più savj a Roma quando si dettò la legge Oppia contra il lusso, che quando, contraddicente Catone Censorino, e predicente la ruina che ne nascerebbe, si rivocò; perchè dopo la seconda guerra Punica si fu più ricchi, più lussuriosi, più scaltri, più corrotti. « Triboniano dice: il giudice dee giudicare *secundum leges, consuetudines mores*. Un filosofo noterebbe che i *mores* son figli de' bisogni naturali; le *consuetudines*, de' *mores*; le *leges*, delle consuetudini scritte. E così verrebbe a dire che tutte le leggi son figlie della natura. »

(2) « Fineccio, *Elementi di Jus naturale*. »

che la ragione; e tutti son forniti di ragione ». Il principio d'un sillogismo morale esser dee la legge; il fatto, o l'omissione, la minor proposizione; la conclusione, la sentenza. Così la legge comandava in Roma che chi ammazzasse un cittadino, e *dolo malo*, cioè istigato da non ragionevole passione, sarebbe appiccato ad un albero. Ma Orazio (era un *notorio*) aveva uccisa sua sorella, cittadina romana, e per non giusta passione; i Duumviri dunque decretarono (cioè giudicarono) di dover essere appiccato. Il giudice dunque è il custode delle leggi; « il soldato l'esecutore. Platone chiama ambidue questi ordini *phylaces*, custodi: ma vi si aveva a porre qualche differenza. La forza giudicatrice non aveva a confondersi coll'esecutrice. Quella è nella RAGIONE, questa nel BRACCIO ».

§ V. È dunque chiaro che sì fatti giudizj non appartengono che alle sole esterne azioni, *quatenus manu teneri possunt*, dicea Cicerone; perchè s'ha a giudicar de' *fatti*; e ciò che resta tuttavia nel cuore, non si è mai chiamato *fatto*. Anzi l'aver manifestato medesimamente quel che s'intende di fare, non è sempre da dirsi fatto: *lex non punit cogitationes*, dice una legge; cioè le minacce di fare, dove quelle minacce non sieno unite con qualche fatto prossimo al delitto. In fatti non essendo il cuore noto che a Dio solo, non potrebbero gli uomini processare gl'interni moti dell'intelletto e dell'anima, non si potendo a quelli, per esser nascosti, applicar la legge, senza pericolo d'errore e d'ingiustizia. E le minacce, dove non sieno accompagnate da qualche fatto, si possono prendere per Rodomontate da non tenerne gran conto; oltrecchè son difficili ad esser represse in un animale naturalmente glorioso e tagliacantoni, come usiam dire. E di qui è che dove i senti-

menti dell'animo non si sieno manifestati con delle azioni estrinseche e manifestamente offensive de' diritti e delle leggi, ogni giudizio è iniquo e sorgente di mille mali.

§ VI. Perchè un giudice giudichi bene, debbono essergli manifeste tre cose: I. i diritti dell'offeso e dell'offenditore: II. il fatto con tutte le sue circostanze: III. la legge, e tutta la forza ed estensione della legge. I diritti d'ogni uomo sono o ingeniti, o per gli ingeniti acquistati, o trasferiti per patti e contratti. Su i primi non vi può essere gran pericolo d'ignoranza, purchè i giudici abbiano bastante senso dell'umanità, per essere i medesimi in tutti. Il fondo delle discordie e delle incertezze non sono che i diritti delle ultime due maniere. L'arte di provarli è quella di provare un fatto o per altri fatti costanti, siccome per un lungo possesso, o per testimonj non soggetti ad eccezione, come marmi, scritture, tradizione di popoli, o persone che sieno testimonj oculati (*). Dove non si arriva alla certezza, il giudizio non *liquet*, siccome solean dire i giudici romani: donde è, che seguendo le regole di probabilità, si vuol transigere proporzionevolmente a' gradi che n'ha ciascuno.

§ VII. Conosciuti i diritti, si vuol sapere la legge. Ogni legge è o naturale o civile; e l'una e l'altra o tramandata a' posteri pel senso degli uo-

(*) Nelle nazioni europee l'officio di provare i fatti è stato a coloro conferito, che diconsi tra noi *scrivani*; e di difenderli o accusarli, agli avvocati. Tra' Greci ed i Latini l'appuntare i fatti era cura essenziale de' giudici: nè può essere altrimenti senza grandissimo disordine dello Stato. Non sono fra noi ignoti i *processi* o doppj o falsi. Essendosi il mal costume, figlio de' bisogni civili, tanto dilargato, mettere nelle mani di persone venali, e non mai o di rado tocche dall'amore del giusto e dell'onesto, ignoranti di quel che si chiama ben pubblico, tutto il fondo della giustizia, ch'è quanto dire, del riposo de' popoli, troppo gran fatto parmi e pericolosissimo.

mini e pel costume, o incatenata in parole. Le leggi naturali, essendo tutte comprese nella generica, *serba i diritti di ciascuno*, non è difficile d'intenderle, posto che si sappiano i diritti, e che non siesi nella massima bestiale di esservi uomini piucchè uomini, altri men che uomini. Ma non è così agevole delle leggi civili, massimamente se sieno legate in parole, o cantate a memoria, come costumavasi prima che si trovasse la scrittura, o scritte in rame, marmi, cortecce d'alberi, libri. Intender queste leggi, non è già, siccome stimasi per gl'ignoranti, mandarne a memoria le parole (*), ma comprenderne la forza e'l potere, ed il rapporto col fine di tutte le leggi, ch'è il solenne dettato Decemvirale *SALUS PUBLICA*: il che come farsi senza moltissime notizie e grandissima penetrazione? La scienza delle leggi è la più grande ed importante filosofia, e filosofia tutta senso, *e fuori d'ogni belletto*, dice un Giureconsulto. Un giudice adunque vorrebbe esser sempre un profondo e rischiarato filosofo, storico, politico, economico; perchè gli conviene in ogni giudizio badare al fine della legge, alla materia, alla forma e costituzion del governo, ed alla proprietà e forza delle parole del tempo in cui fu la legge scritta.

§ VIII. Il fine della legge è o generale o particolare. Il fine generale d'ogni legge civile è, com'è detto, quel solenne Decemvirale *SALUS PU-*

(*) « Ne' tempi addietro i gran giureconsulti erano stimati quelli ch'erano più grandi *Indici* di leggi, le intendessero o no. Ed era perchè dove la ragione è picciola, gli uomini s'apprezzano per la forza: una gran forza di memoria rendea maravigliosi certi causidici. Volete giudicare in quale stupor di cagione si era nel 1590? Andrea d'Isernia, che avea per altro del merito, ma non più in là d'un casista, era ripulato *Monarcha et Evangelista Jurisconsultorum*. È l'encomio prefisso a lettere majuscole all'edizione delle nostre *Costituzioni* fatta quell'anno in Venezia. Ma il tempo è passato, e l'Europa non fa più conto di questi Evangelisti. »

BLICA SUMMA LEX ESTO. E perciò la legge debb' intendersi sempre per quel lato che più conferisce alla pubblica salute. Nella contesa della legge Oppia que' senatori i quali votarono in favor delle donne, serbarono il fine particolare della legge, ma non il generale della repubblica; ed avendo aperta la porta al lusso, spianarono la via alla monarchia e al dispotismo, come ben l'avea preveduto Catone. Fine particolare dicesi quella cagione impellente per cui fu fatta la legge; siccome nel medesimo caso la legge Oppia nacque dal bisogno della repubblica nella guerra Cartaginese. Questo fine può venir meno col tempo: ma se resta il generale, come restava tuttavia in Roma, la legge dee ancora ritener tutto il suo vigore. Ma egli è quasi che impossibile che certe piccole e vote teste, nè fornite che di formole, pratiche, o certi pochi indici di leggi e di casi particolari, possano far ciò con quella dignità e con quel vantaggio pubblico che ogni uomo è in diritto di aspettarsi dalla legislazione (*).

§ IX. Anch'io so che non è facile di far convenir molti nel senso di queste parole, *salute pubblica*, poichè non è facile il giudicarne senza interesse privato. In ogni corpo civile vi ha delle

(*) « Aristotile, lib. V *Pol.* 9, ha ragion di dire che *μέγιστον*, *il più grande* de' mezzi *πρὸς τὸ διαμένειν τὰς πολιτείας*, *a voler conservare le costituzioni de' governi ferme e stabili*, sia il *τὸ παιδεύεσθαι πρὸς τὰς πολιτείας*, *educarvi la gioventù a tenore della costituzione*. In niuna costituzione è più necessario che si conservi il rispetto per le leggi, e che le si osservino incorrottamente, quanto nelle monarchie, la cui essenza e la caratteristica distintiva è che la legge giudichi della fortuna di ciascuno. Vi si richiederebbero adunque de' collegi ordinati principalmente a questo fine di fare de' savj e fermi magistrati. I loro primi studj dovrebbero esser quelli delle lingue delle Leggi; i secondi quelli della Geografia e della Storia; i terzi quelli dell'Aritmetica, Geometria, Filosofia; i quarti quelli della Religione; i quinti quelli delle Leggi; i sesti quelli della cognizione del proprio paese, quanto al fisico e morale, della costituzione, de' tribunali, della pratica della giustizia, ec. »

classi d'uomini che hanno sposate certe professioni: l'interesse di quelle professioni, ancorchè non sia che una particella del ben pubblico, diventa sempre il ben comune in capo a' professori. Una prammatica che venisse a toccar l'interesse del militare, per accordarlo col comune, ad un soldato sembrerebbe opposta al ben pubblico; e se ella volesse regolare certi disordini de' tribunali, utili non per tanto a' causidici, griderebbesi per questi che va a perire la costituzione e lo Stato. Ovunque si è tentato di metter una proporzione ragionevole tra i beni delle mani morte e quei de' laici, proporzione necessarissima, non che al pubblico, ma alle mani morte medesimamente, si è gridato che si rovesciava la religione, la giustizia, la repubblica. Dunque l'opera più ardua di un giudice è quella di spogliarsi della persona privata, e di non sentire i privati interessi sempre che gli convien giudicare a tenore della norma, *salus publica*. Ma e' si può? Ed ecco la più ampia sorgente di giudizj o stolti o iniqui (*).

§ X. Da quel ch'è detto, si può dedurre che al giureconsulto civile, affine di poter comprender la forza delle leggi, niente sia tanto necessario, quanto la storia di queste medesime leggi,

(*) Si sa che il duca di Sully, grande amico e confidente di Arrigo IV di Francia, fu un gran teologo, un gran soldato ed un buon politico: e nondimeno in gran parte de' progetti economici di Arrigo IV, tendenti ad aver delle colonie, a fondare una marina e promuovere l'agricoltura, le manifatture, il commercio, Sully s'oppose ad Arrigo. Il che era, perchè Sully giudicava quasi sempre da teologo e da soldato « parendogli cosa picciola e al di sotto della grandezza de' suoi pensieri impacciarsi con l'economia. » Arrigo s'ostinò, e provò col fatto che intendea meglio. Questo mi fa credere che sempre i consigli o i giudizj de' sovrani sieno i più savj e più giusti. I re sono nel centro dove si uniscono tutt'i raggi dello Stato: dunque non isposano che l'interesse generale. Ogni poco di capacità, ed anche una mediocre attenzione, fa sempre loro vedere il meglio. E se non il veggono, vien sempre da certi nugoli che loro s'attraversano.

e della nazione a cui son date (1). Non altrimenti che al filosofo de' costumi, interprete della legge di natura, al politico, all' economo, al legislatore è necessaria la storia naturale, e principalmente dell' uomo (2) E perchè tutte le nazioni col girar de' secoli si rimutano d'opinioni, di costumi, di comodi, d'interessi, e vengonsi come a rinnovare, per modo che sembrano tutt'altro da quel che furono; il giureconsulto dee seguirle di passo in passo, e vedere a ciascun passo, come loro stiano bene le vecchie leggi, e quanto diritto ritien tuttavia il pubblico che le si osservino coll' antica rigidezza (3).

(1) È qui sotto al torchio un'eccellente e dotta opera di Giuseppe Toscano, nostro giureconsulto, che appunto si versa su la presente materia, e la quale darà grandissimo lume a' giurisdicenti.

(2) « Voi troverete di certi passi falsi e rovinevoli, fatti in alcuni paesi o per non avere avuta innanzi agli occhi la natura umana, o il fisico, il sito, il costume del paese. Quei che volevano piantare in Napoli l'Inquisizione, sarebbero uno de' grandi esempj. Ne' climi che inclinano al caldo, le persone vi sono disposte alla poltroneria, e sono più scaltre d'ingegno. Se vi favorite il Monachismo, v'estinguerete all'intutto la fatica; e se vi addormentate sulla fede pubblica, al risvegliarsi troverete un popolo di furbi, ogni mestiere corrotto, tutti non far altro che frodarsi gli uni gli altri. Le nostre storie del XVI secolo dicono che quando venne qui vicerè il marchese del Carpio, non vi era più società civile, non leggi, non fede pubblica, non privata. Tutti erano o banditi, o protettori di banditi: i giudizj o si vendevano, o erano un comando de' prepotenti: la moneta era ridotta al quarto del suo valore: ne' chiostri, nelle case de' nobili fin dalle dame si tosavano le monete pubbliche, o si coniavano delle false: i tempj vi servivano da ricettatori de' malvagi e criminosi: i preti ed i monaci vi erano come gli altri, depravati, scandalosi, ladri, assassini, frodatori. Le truffe, i finti fallimenti, l'imposture nelle arti, i falsarj delle scritture pubbliche inondavano il paese. V'era egli corpo civile? Il marchese del Carpio fu il primo de' vicerè che conobbe il paese, e l'arte di ridurlo: egli fece in men di cinque anni quel che difficilmente altri crede che si possa fare in un secolo. Fece conoscere il vero bene della giustizia e della concordia. »

(3) Una delle fatiche erculee de' magistrati e giureconsulti di questo nostro regno sembrami per appunto questa. Dopo le invasioni de' barbari fin dal quinto secolo videsi nascere un miscuglio di leggi romane e barbariche, il quale andò sempre crescendo, e va tuttavia. I compilatori delle leggi romane, che non erano gran

§ XI. Si vuole in secondo luogo avere giuste idee della materia, a regolar la quale si son fatte le leggi. Perchè, per cagion di esempio, le leggi di patria potestà, d'educazione e di collegi; quelle su l'usure, sul commercio, su le nozze, sul lusso, e tutte l'altre, essendo state fatte per regolare sì fatte materie il più che si può a tenore della natura, e per introdurre un metodo di vivere e di contrattare, donde nascesse in noi il menomo de' mali, è difficile che s'intendan bene, dove l'interprete sia poco versato in quelle materie (*). « Le leggi politiche, economiche, le leggi di commercio e di marina, le leggi attinenti alle finanze si potrebbero elle capir bene da chi

filosofi, non seppero delle volte distinguere le leggi di un'aristocrazia da quelle d'una democrazia; quelle d'un regno da quelle d'un dispotismo. Voi dunque trapassando per quei codici, vi abbattete in certe leggi che starebbero bene alla Repubblica Olandese; in altre che converrebbero alla Repubblica Veneta; ve n'ha che sarebbero proprie di Costantinopoli (vedete la l. unica *de Officio Praefecti Praetorio*, dove, come al Visir di Costantinopoli, si dà al Prefetto autorità inappellabile): certe prette di monarchia. Come non perder la bussola? A' corpi delle leggi si unirono le leggi ecclesiastiche, donde venne la necessità di esser dottore *utriusque juris*. Queste sono della stessa tempra delle prime. I primi ed i più antichi Canoni, come i detti *gli Apostolici*, convengono ad un governo ecclesiastico democratico: quei del terzo e quarto secolo ad uno aristocratico: certi del IX e X secolo *pajono* d'un governo misto: certe più recenti Decretali, d'una monarchia assoluta e qualche volta dispotica, come certe Clementine. Unite i codici ecclesiastici a' civili, formatene un Nomocanone, datelo a Montesquieu, e vedete se egli ne caverà mai il bandolo. Questo fa che in molti luoghi le liti di giurisdizione sieno interminabili.

(*) È il legislatore più che il giureconsulto. Oggigiorno, verbigrazia, abbiamo due cambiamenti fondamentali in tutt'i popoli di Europa. I. son tutti filosofi rischiarati: II. tutti commercianti. Se in un paese si facesse un nuovo codice di leggi senz'aver l'occhio a questi due punti, oltrechè sarebbe deriso da tutte l'altre nazioni, esso verrebbe ad essere antiquato dopo pochi anni, ed urgendone l'osservanza, si verrebbe a rovinare lo Stato. « La Corte di Portogallo ha in questi anni addietro dato fuori un codice di finanze, un codice militare, un codice di marina, nuovi ordini ecclesiastici. Tutto vi è lavorato su i due punti fondamentali che son detti. »

non sapesse per nulla la natura degli oggetti per cui furon fatte? » Dall'ignoranza di tali materie sono delle volte state consigliate leggi poco acconce alla felicità del genere umano, e n'è nata tra commentatori un'infinità di opinioni ridicole e false (1).

§ XII. Appresso, il giureconsulto naturale dee sapere la costituzione del genere umano, ed il civile quella degli Stati. La costituzione del genere umano tuttoquanto non è che una teocrazia. Tutta la terra è una città; Dio è il sovrano. In questo imperio tutti i cittadini sono eguali, senza che l'uno abbia nulla di più che l'altro di diritto ingenito; e tutti sono sotto la medesima legge e provvidenza. Dond'è che il giudice della legge naturale non giudica che di uno eguale a sè e ad ogni altro. Ma le costituzioni civili possono esser repubbliche popolari, repubbliche aristocratiche, oligarchie, monarchie miste e limitate, monarchie assolute, monarchie dispotiche. Siccome in tutte queste costituzioni variano i fini particolari, ed i mezzi di ottenere il generale; così le leggi vi si vogliono interpretare diversamente (2). Questa fatica la ci ha agevolata l'immortale opera di Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*. Un giudice de' gran

(1) « Quindi era per avventura la voce di Leibnitz: *bruciate codici e commentatori; fate de' nuovi codici: avrete sciolto il problema* DE OPTIMO REIPUBLICÆ STATU. Il Codice Friderigiano di Prussia per esser perfetto aveva a fondarsi meno che non ha fatto su i vecchi. I Veneziani sono stati in ciò più saggi. G'Inglesi, che riguardano la massima parte delle leggi civili come istrumenti momentanei, le mutano presso che ad ogni nuovo Parlamento. Il che nondimeno non mi pare neppur troppo savio: vi si avvezza la moltitudine a non aver più regole, cosa pericolosissima in ogni Stato. Quel portare, come Bertolino, sempre i medesimi calzoni, ancorchè non acconci all'età, arresta il crescere del corpo e dello spirito: mutarli ogni giorno, è carattere di matti o di comici. »

(2) « È quel che diceva Aristotile, che variando il δίκαιον secondo la costituzione, vi dee variare altresì la δικαιοσύνη, *l'arte del jus dicente*. Vedi lib. V *Polit.* cap. 9. »

tribunali non potrebbe farne a meno; « nè sarebbe se non utile che anche i piccioli giudici vi fossero periti ».

§ XIII. Finalmente si vuol sapere la proprietà delle parole, e massimamente nelle leggi scritte in lingue antiche, e ritenute tuttavia a reggere i popoli delle moderne (*). E primamente è da considerare che le parole, trapassando per varie nazioni e varj tempi, ancorchè ritengano l'antico suono, non ritengono però la medesima significazione. Così, verbigrazia, le parole latine *Lex, Princeps, Imperator, Consul, Pontifex*, e le greche *Ecclesia, Episcopos, Papa, Canon, Angelos*, ec., hanno tuttavia i medesimi suoni, ma non già le medesime idee; caso ch'è avvenuto in una infinità di parole di tutte le scienze e di tutte le pratiche regolatrici della vita. Appresso è da por mente che non è la medesima la proprietà grammaticale e la filosofica. Per cagion d'esempio *liberi* grammaticalmente non può significare che i figli e maschi; e nondimeno in lingua delle leggi, cioè in lingua filosofica, significa tanto i maschi quanto le femmine, e non solo i figli, ma anche i nipoti, pronipoti, e tutt'i discendenti in linea retta. Final-

(*) Questo mi pare e mi è parato sempre il più grande assurdo politico. Gli antichi erano più savj di noi, ed il sono i barbari oggigiorno. Voi non troverete quivi chi governi con leggi scritte in una lingua ignota al pubblico. « Le leggi sono *la ragion pubblica*; dunque non vi è ragion pubblica dove non son note che a pochi. Le leggi fissano lo stato e la forma del governo; dove non son note che a pochi, formano un'oligarchia, che può divenir tirannica rispetto alla moltitudine. Loco si fa dice, come a' libri Sibillini de' vecchi Romani, tutto quel che vogliono i custodi. I preti egizj, dice Erodoto, per signoreggiare i sovrani e 'l popolo, aveano scritte le leggi di religione in certi geroglifici non noti che a loro soli. I Bonzi dell'India, dice Roggeus, hanno il Vedan, il fondamento delle leggi sacre, in una lingua che pochi de' Bonzi medesimi possono sapere; i grandi Omras ed i piccoli popolani debbono dipender da quelli. Ecco come si nutrisce uno spirito tirannico ne' custodi di queste leggi. »

mente come la proprietà delle parole è connessa con gli usi e con le azioni de' popoli i quali parlano le lingue, non è agevole intendere le antiche parole senza conoscer bene i costumi di coloro che le parlavano. Nelle nostre leggi, parte derivateci da' Goti e Longobardi, parte dateci da' Normanni, Svevi o Tedeschi, Angioini di Francia, Aragonesi di Spagna, vi son molte parole e frasi la cui intelligenza vuol nascere dalla storia de' costumi e da' fatti di quelle nazioni (*).

§ XIV. Ma ecco qui una questione che noi abbiamo nel capitolo antecedente toccata, e che qui mi piace, tanto la stimo importante, di ritoccarla. Debb'egli il giudice interpretar la legge, ed è questo più utile allo Stato, che l'eseguirla letteralmente? — Rispondo, essere impossibile che un giudice non interpreti per niente nessuna legge. Ogni legge è generale, e perciò risguarda un'infinità di casi simili. Ora è troppo manifesto che due casi dello stesso genere, ancorchè sembrino simili, possono nondimeno esser diversi per la moltiplicità delle circostanze. Vi ha de' filosofi che negano de' perfetti simili in natura; il che se è verisimile nelle cose fisiche, può parer certo nelle morali, per l'infinita varietà de' cervelli umani, e de' motivi che ci destano ad operare. E di qui è che la medesima legge non si potrebbe egualmente

(*) « Abbiamo per questo infinita obbligazione a quei Glossarii e Dizionarj della bassa latinità e grecità datici da uomini indefessi. Sono nel medesimo genere d'utilità molti buoni lessicografi. Vertonsi sullo stesso perno le Antichità *medii aevi* del nostro famoso Muratori. » Questo pruova quanto sieno nemici del buon governo e del ben comune quei che son nemici d'ogni letteratura e d'ogni buona filosofia, i quali sarebbero comportevoli in Tartaria, in Turchia, ec.: ma essi ignorano che non il possono essere nella gentile Italia, senza rovesciarla tutta da' fondamenti. « Pio II papa Piccolomini, fondatore d'una società d'ingegni i più grandi e più divin d'Italia, l'intendea meglio di Sisto IV che la distrusse.

combaciare con tutt'i casi; senza qualche interpretazione e maneggio del giudice. Aggiungasi, che avendo le persone e le classi delle persone, per l'unirsi insieme, e principalmente nelle monarchie, cambiata in certo modo natura, per certi caratteri addossati alle persone naturali, ed i beni altresì avendo preso diverse forme, laicali, ecclesiastiche, feudali, burgensatici, sottomessi a fedecomessi, e liberi, dotali, estradotali, ec.; non è egli più possibile che non variino le azioni, i delitti, i giudizj. Voler dunque giudicarne alla rinfusa, non differisce dal voler cambiare la costituzione; male grandissimo per un corpo fissato già dopo infiniti ondeggiamenti di tanti secoli.

§ XV. So che si dice da alcuni dotti, a cui è in odio ogn'interpretazione, che fa men male una legge eseguita sempre letteralmente, ancorchè alcuni ne sieno pressi più del dovere ed altri meno, che non fa quel lasciarla in arbitrio del giudice. Al che mi uniformo anch'io quanto a certe leggi criminali ed all'effetto. Vi ha di certe leggi criminali, nelle quali giova in alcuni casi più la lettera che lo spirito, per esser la lettera più spedita e più confacente al ben comune. Ma il voler tirare una siffatta regola a tutt'i casi ed a tutte le leggi, è appunto quel *summum jus* che diventa iniquità (*). Conosco anch'io che lasciare il freno

(*) « V'è chi dice che tutte le leggi debbono aversi per criminali; perchè tanto le propriamente dette criminali, quanto le propriamente dette civili non hanno altro fine che il proibire gli attentati contra gli altrui diritti; punirli, se sieno commessi. O tutto questo è criminale, in quanto arresta i delitti; ed è insieme civile, in quanto serve al viver civile. Al che io non mi oppongo. Ma per non passare per Stoici, ei si vuol far differenza tra delitto e delitto. E questa differenza è quella che mette del gran divario tra' giudizj criminali ed i civili, mettendola tra le *azioni*. So anche che molti querelansi di quella infinità di azioni introdotta dalle leggi e da' giureconsulti romani. Nè voglio negare che ve ne siano alcune

all'interpretazione è abolire le leggi scritte; e nondimeno dove si suppongano i giudici bastantemente savj ed onesti, è da temersi meno della loro interpretazione, che della inflessibilità della legge. Ma se in uno Stato i giudici sieno tutti o in gran parte ignoranti e poco onesti, anch'io m'unisco a coloro che stimano men male l'inflessibilità della legge, che l'arbitrio d'un giudice ignorante e corrotto.

§ XVI. « Che farà un giudice, domandasi, se si trova tra opposte leggi? — Questo caso ha imbarazzati certi piccioli cervelli. Niente è intanto più facile. Perchè o le leggi opposte sono d'una medesima data (il che mi pare impossibile, non amando gli uomini i contraddittorj nella teoria), o di diverse. Se sono d'una medesima data, allora sarà il caso della legge *A* meno la legge *A*. Non ci è dunque legge, ed il giudice non se ne dee altrimenti imbarazzare. Parlo nondimeno nell'ipotesi di esser veramente opposte: ma so che molte antinomie debbonsi più tosto all'ignoranza, alla prevenzione, alla precipitazione, che a' legislatori. Ma se sono di diversa data (e di questi casi ve n'ha infiniti in tutt'i popoli), la più vecchia viene ad essere antiquata dalla più recente. Chi non sa questo, non può essere un giudice. S'intende ch'io parlo delle leggi civili: nelle naturali non vi è e non vi può essere antinomia. Dio muterebbe consiglio, o distruggerebbe sè medesimo? E quando alcuni trovano dell'antiquazione in certe leggi insite nella natura per certe leggi evangeliche, o non intendono le leggi divine na-

troppo frivole, e da servire più al patrimonio de' causidici che al ben dello Stato. Ma dove si è venuto a porre tante differenze tra persona e persona, cosa e cosa, sarebbe abolir queste differenze, confondendo le azioni. »

turali, o non capiscono lo spirito dell'evangeliche, attenendosi alla lettera che, secondo S. Paolo, *uccide.* »

§ XVII. Quel pare un problema di grande importanza: Come fare, quanto comporta la natura umana, i giudici *dotti* e *giusti*? — E nondimeno questo problema fu dalle leggi di quasi tutta Europa sciolto con gran sapienza. Tutti i sovrani fecero tre cose: I. Crearono delle università e de' collegi di studj: II. Richiesero ne' magistrati il dottorato: III. Ordinarono pene acerbe d'infamia, di degradazione, di multe, di morte contra i giudici corrotti ed iniqui. Le università ed i collegi fanno gli allievi; il dottorato gli attesta: le pene ritengono l'audacia delle passioni corrompitrici. In molti paesi sono o corrotte o antiquate queste leggi. Le università ed i collegi mal tenuti, o dati in mano di persone che per loro interesse debbono essere avverse al sodo sapere. I dottorati son diventati formole; le pene ite in disuso. Un sovrano adunqne che volesse de' dotti e giusti magistrati, non avrebbe a fare che un colpo, ma con cuore e mano ferma, e sarebbe di rimenare all'osservanza quelle buone leggi. Qui va ridetto un bel pensiero di M. Fontenelle: *Un sovrano è sempre onnipotente, quando vuole con fermezza, e sa volere* (*).

§ XVIII. Consideriamo ora i fatti. Per fatto intendiamo tanto le azioni, quanto le omissioni, purchè sieno libere o in sè o nelle loro cagioni. Prima cura di chi giudica debb'essere di ben definire il fatto; perchè non si può ad un fatto mal conosciuto applicar dirittamente il suo regolo. Ora

(*) Premio per la virtù, pena pel vizio. Ecco il sapere. Vedete l'opericciuola francese, *Della predicazione.* È buona.

per ben definire un fatto, si vuole aver l'occhio a tutte le circostanze, le principali delle quali gli antichi compresero in questo verso:

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.

E di qui è che il giudice vuol essere scaltro, perito nella pratica delle cose umane, ed anzi maliziosetto che troppo dabbene. I medici che mal conoscono i morbi, non possono esser gran fatto utili. « Ma come definirli bene senza che esso giudice ascolti cogli orecchi suoi i testimonj? Quel far passare certi fatti per mano de' subalterni, è vederli per un velo, e qualche volta veder un volto per un altro. L'aspetto del reo, del testimonio, del luogo, dell'istrumento; la voce, il colore, il gesto, la connessione delle parole danno un'idea di certi fatti che non si può avere per deposizioni. I ministri subalterni quanto son più di sotto al venerando e luminoso trono della Giustizia, tanto sono più facili ad esser corrotti. Finalmente chi non vuol vedere che per gli occhi d'altri, ama di esser ingannato. Tutte le leggi de' ben regolati paesi comandano che l'esame de' fatti facciasi dal giudice medesimo. Dove queste leggi non sono in osservanza, i delitti si rendono impuniti. »

§ XIX. Dal che s'intende non essere che assurdo il paradosso degli Stoici, che Cicerone più per ostentare la sua eloquenza, che perchè il credesse vero, imprese a difendere, cioè, che tutt'i peccati sieno eguali. Ed in vero il peccato è un'azione di ragione, e libera, discordante dalla legge ed offendente i diritti di chicchessia. Ora non tutt'i diritti sono egualmente grandi; e di qui primamente nasce una gran disuguaglianza di peccati. Appresso, essendo la legge una sorta di linea retta, dalla quale i peccati, siccome curve, si di-

staccano, si vede chiaro, potersene distaccare per acuti o ottusi angoli, e con diverse obbliquità. Finalmente consistendo la prima reità di peccare nella volontà contra la legge, questa volontà può essere più o meno intensa, donde nasce una maggiore o minore reità. E così si è stimato sempre che il peccare a sangue freddo e premeditatamente fosse maggior delitto che un trascorso di temperamento o di passione; e che il peccar per professione fosse più del peccare per occasione; e finalmente, che il desolare una famiglia fosse più del rubarle dieci pecore.

§ XX. Seguono qui alquante questioncine, la prima delle quali è: A quanta colpa si debbano ascrivere le azioni o omissioni contra la legge, il cui principio istigatore sia il temperamento o troppo caldo ed irritabile, o lento, molle, freddo? — E rispondo, che non imputandosi a reità propriamente che le sole azioni volontarie e le volontarie omissioni, questa sorta d'azioni ed omissioni, a cui influisce il temperamento, si debbono avere in tanto ree, quanto è stata la volontà che o le ha concitate, o accompagnate, o non frenate, o non risvegliate e spinte, quando si conveniva, e come. Ma se la volontà non ha in nulla mancato, un trasporto, o un po' di lentezza si vuole ascrivere più alla natura che alla ragione. Non è in poter nostro di crearci a nostra fantasia il temperamento e 'l vigore del corpo. Se non tutt'i generali possono essere Turrena, Montecuccoli, Luxemburgh, Malborough, Eugenio, potete voi misurare una travista, una perdita di battaglia, ec., colla medesima regola? Questo va in tutto quel che si fa o si omette.

§ XXI. La seconda è: A quanta colpa si vuole ascrivere un'azione fortuita, o fatta in sogno, o

in un eccesso di pazzia, o nell'ubbriachezza, o in tal altro stato dell'animo, nel quale non la ragione, ma la macchina signoreggia? — E si dee dire che non ci è altra reità che quella la quale dicesi *in causa*, cioè quello avere in qualche modo cooperato prima che o quel caso o quello stato della mente venisse a nascere, perchè ci è poi sempre un'obbligazione antecedente alle leggi civili a studiarci di ritener la natura da poter divenir malvagia. « Alessandro Magno era d'una natura irritabile; le sue fibre erano elasticissime, ed il moto del sangue veloce. Egli si trasportava immediatamente da piccioli principj d'irritazione alla furia, che in lui era orribile. Egli era dunque nell'obbligo di astenersi da tutte quelle occasioni per cui sapea di montare in pazzia. In fatti, come nella prima visita che fece alla madre e moglie di Dario, sue prigioniere, vide le figlie di quel disgraziato sovrano, gli parvero troppo belle da potersi trattare spesso, e serbare l'onestà e i diritti ospitali. Egli diceva a' suoi confidenti che gli domandavano, perchè si astenesse da visitarle, *fan male agli occhi*. Questa condotta è savia. Ma egli non ebbe la medesima col vino, che sapea di fargli male al cervello. Uccise Clito il più intimo amico, e poi se ne pentì tardi: fece metter fuoco a Persepoli da certe bagasce greche, e poi pianse, ec. Questi trasporti del vino non erano certamente innocenti. *Beete meno*, ed anche, *non beete*, dice la legge, *se il bere vi rende iniquo e scellerato* (*). »

§ XXII. La terza è: A quanto peccato si dee

(*) « Maometto proibì per questo appunto l'uso del vino. Galileo dicea che il vino sono i raggi del sole presi alla ragna de' grappoli d'uva. Se è questo, Apollo c'insidia, e non è mai più Apollo, cioè più pernicie di noi altri, che quando si trangugia bevendo. »

ascrivere un' azione o omissione proveniente da ignoranza? — Se è ignoranza di diritto primitivo, non merita alcuna scusa; e ne' diritti acquistati, in coloro solamente si può supporre, in cui la rusticità e la semplicità scusa di molte altre cose. Ma l'ignoranza del fatto può ben supporsi invincibile ed involontaria, nascendo la sua cognizione da' testimonj che possonci mancare, o essersi ingannati anch'essi, o volerci gabbare. Riguardo all'ignoranza della legge, vuol distinguersi tra la naturale e le civili. I primi capi della naturale, almeno in tesi, non si può supporre ignorarsi involontariamente; ancorchè vi possa essere dell'errore involontario nell'ipotesi per le circostanze de' fatti. Ma le leggi ed i canoni ecclesiastici, in coloro solo è delitto l'ignorarli, i quali pel loro posto sono obbligati a saperli: ed in questo stato son rispetto alle prime i giudici e giureconsulti, e per li secondi gli Ecclesiastici senza niuna distinzione (*). « Anzi, a mio avviso, niun delitto è sì grave quanto l'ignoranza medesima delle regole della vita in coloro che sono i regolatori; perchè parmi aver veduto in tutte le storie de' popoli, da niuna cagione esser usciti più mali e miserie quanto da questa. Aggiungo che tutt'i peccati, ed i mali o privati o pubblici che ne derivano, mi pajono figli di questa ignoranza delle leggi e de' doveri. Confesso nondimeno che dove le leggi non si riducono ad un numero comportevole e proporzionato alla memoria ed attenzione umana, e non se ne faccian de' catechismi in lingua comune, non è facile che si trovi giudice tanto stu-

(*) Perchè la distinzione tra *curati* e non *curati* è recente, e nata per la legge politica del minimo de' mali, la quale non ci può esentare dalle obbligazioni annesse alla persona.

dioso, memorioso, attento, che le possa saper tutte ed averle sempre tutte dinanzi agli occhi (1).»

§ XXIII. Le persone a cui si ascrive il fatto sono di quattro maniere: 1. coloro che han fatto o omesso, e questi diconsi *cause fisiche:* 2. quei che han consigliato: 3. quei che han comandato: 4. quei che con l'esempio loro hanno altri spinto a fare o omettere: tutti detti *cause morali*. Aggiungo una quinta classe compresa in questa regola di legge: *qui non facit quod facere debet, videtur facere adversus ea quae non facit*. Dond'è che tutt'i delitti de' subalterni, nati per negligenza de' capi, sono in legge di natura da ascriversi a' capi, e dovrebbe essere più spesso in legge civile. Chiunque leggerà anche trascorrendo la storia delle cose umane, vedrà ad ogni passo che come la felicità, così la miseria de' popoli è sempre figlia della cura o della trascuraggine de' loro condottieri. Vi ha da per tutto assai poca gente che si regola colla ragione: il corpo d'una nazione è sempre menato dall'esempio e dalla bacchetta di coloro che preseggono (2).

(1) « Dirò d'una mia maraviglia. In tutta la storia de' gran sovrani da Giustiniano a noi ne troverete molti che han fatto Codici per raccogliere le antiche e sparse leggi, ed accrescerli di nuove; uno che ne abbia fatti per impiccolirli e ridurli alle pure necessarie fino a Federigo II re di Prussia non mi è venuto fatto di ritrovarlo, ancorchè questa sia impresa più gloriosa della prima. »

(2) Poichè quei semiuomini del Nord, Svedesi, Norvegj, Danesi, Sassoni, Alemanni, Unni, Ungari, Franchi, ec., per isfogare l'odio e la vendetta che aveano più di 400 anni pressa nel loro cuore, si gettarono come fiere affamate su la nostra povera Italia, ed orfana de' suoi sovrani, e la lacerarono in mille pezzi: sopravvenuta l'ignoranza d'ogni divina ed umana cosa, nè regnando che l'avidità, il furore, l'inganno, il tradimento, lo spergiuro o la stupida negligenza, e la consumatrice crapula, in gran parte di quelli che si diceano Capi, Imperadori, Re, Duchi, Conti, Marchesi, Papi, figli ed allievi delle Teodore, delle Marozie, ec., Vescovi, Abbati, ec., « in questi tempi miserabili, dico, » qual fu la vita de' popoli italiani?

§ XXIV. Finalmente si chiede: Che s'intend'egli per un'azione giusta o virtuosa, ingiusta o viziosa? perchè e' pare che gli uomini strascinati sempre dal privato interesse non riconoscano la più parte altra regola del giusto e dell'onesto, che quella, SE GIOVA, SE PIACE; ed alcuni vi sono crudeli ed entusiasti, che quel chiamano giusto, che più infelicita e stermina il genere umano. — In lingua adunque filosofica, cioè nella lingua della verità, ogni azione che ferisce il diritto perfetto delle persone è ingiusta; e se ferisce il diritto di soccorso, è viziosa ed inumana. Dunque serbare il diritto perfetto è giustizia; amar l'uomo e soccorrerlo, è virtù: e queste sole son tra noi da dirsi vera giustizia, vera virtù; perchè solo sono a seconda della volontà di Dio, eterna e suprema legge degli uomini; e queste sole conservano la vita umana, ed operano la di lei felicità. Ma secondo il linguaggio de' giureconsulti l'ingiustizia non è che una *paronomia*, cioè trasgressione della legge civile. E perciò dove non è legge civile, ancorchè siavi disonestà, non vi è però, dicon essi, ingiustizia; come se le leggi civili avessero altro

Non si può leggere il Regno d'Italia di Sigonio, e gli Annali di Muratori, senza inorridire e gemere ad ogni passo:

O diluvio, raccolto
Di che diserti strani
Per inondare i nostri dolci campi!

È dunque da levar le mani al cielo, e benedire la divina provvidenza, guardando il presente stato nostro, dove piaccia di paragonarlo con quei tempi d'ira e di miseria. Ma è tuttavolta da aver l'animo sempre attento ad una bella e maravigliosa sentenza di Cassandra presso Eschilo nell'Agamennone, v. 1336:

O troppo lieve vita de' mortali!
Quando noi giudichiam d'esser felici,
Ogni ombra trista e di ferale ammanto
Vien che basti a sconvolgere dal fondo.
E se gemiam nelle miserie estreme
Laceri e strutti da scottanti strali,
Un sol lisciar di spongia umida e molle
Rammargina le piaghe . . . .

fondamento che la naturale, e fossero per altro state scritte che per conservare, come siepi, i naturali jussi delle persone, delle famiglie e delle civili compagnie. Ha ragion dunque Cicerone di dire che la giustizia filosofica è assai più ampia senza niun paragone che non è la civile. E di qui s'intende quel *multa licent, quae non sunt honesta*, essere una massima falsa e sovvertitrice del costume.

§ XXV. Nè è meno scellerata l'opinione di certi cervelli furiosi, che la vera giustizia sia d'immolar vittime umane alla Divinità per amore della Divinità (*), o per placarla per l'offese fattele; essendo questo non solo un contraddittorio in termini, perchè Dio non comanda di essere amato da' suoi figli, che perchè questi figli si amino sinceramente fra loro, non avendo egli bisogno alcuno de' nostri beni, e compiacendosi solo, come amantissimo padre, della nostra felicità; ma oltre di questo è la più grande ingiuria che si possa fare a' diritti di Diò, con togliergli l'alta signoria del genere umano, e vôtare l'alto tesoro della sua pietà. Chi siete voi, direi a costoro, che volete morti coloro che il Padre vuole *che si convertano e vivano?* — *Credete voi*, diceva il nostro divino Legislatore, *che io non possa pregar mio Padre*

(*) « Ch'era la massima, dice Monsignor de las Casas, di quei che immolarono 15 milioni di Americani per non essere Cristiani, e perciò bestie da sacrificio. Avrebbe detto uno spirito giusto e savio: Per questo adunque istruiteli, fateli Cristiani. Se Gesù Cristo Signor nostro avesse voluto operare con questa massima, bisognava sterminare gli Ebrei ed i Pagani del suo tempo, per non essere Cristiani; e così lasciar la terra in preda alle sole bestie. Si può immaginare cosa più pazza e più contraria all'imperio di Dio? Un ministro d'uno principe che io vece di governare i popoli, e portarli a conoscere la giustizia e la pace, li dibarbicasse tutti, per esser viziosi, non differirebbe da colui che facesse una ribellione per detronizzarlo; anzi sarebbe peggiore, togliendogli non solo l'attual dominio, ma la potenza medesima a ricuperarlo. »

che mi mandi delle legioni per isterminar costoro? Mettete il coltello nella vagina. E perciò ci è a studiarsi di migliorar gli uomini, di renderli per istruzioni e castigazioni pii senza furberia, giusti, onesti, caritatevoli, umani, pazienti, discreti, prudenti; essendo questo il *cor contritum*, cioè il più bel sacrificio che Dio si dichiara di amare (1).

§ XXVI. Questo mi fa sovvenire spesso d'una grande ed interessantissima questione: È l'uomo di sua natura animale mite e placido, o carnivoro e crudele? — Io vorrei credere, per onore del nostro genere, anche a trovarsi di tanti crudi e ferocissimi fatti, che l'origin nostra non è di esser fiere carnivore, ma che lo siam divenuti a forza di malvagi esempj e di stolta educazione. I Baniani dell'India (torno a dirlo), che son milioni di famiglie, son tutti agnelli; ma essi non mangian carne: gl'Irochesi dell'America sono antropofagi, ma essi slattano i loro ragazzi col sangue de' prigionieri (2). Perchè dunque si pensa sì poco all'educazione? Ma si guardi che l'educazione domestica è sempre a tenore della pubblica (3).

(1) Noi altri preti cantiamo ogni giorno . . . *castigans castigavit me Dominus, et morti non tradidit me.* Ecco il gran carattere di Dio, ed ecco l'essenzial nostro dovere. Come sacrificare a Dio colle mani bruttate di sangue? Dio rifiutò di ricevere dalle mani di Davide un tempio, perchè era *vir sanguinum.* « Mi fanno adunque orrore le guerre ecclesiastiche. »

(2) Vedete de' primi la *Storia generale de' Viaggi;* e de' secondi il P. Hennepin, *Viaggi alla Luisiana.*

(3) Credo che i primi che sì fattamente depravarono la natura nostra furono quei che cominciarono a sacrificar gli uomini alle divinità, ch'essi immaginaronsi irate ed avide di sangue umano. Questo passo rese una parte degli uomini stupida, l'altra feroce. Amerei che un savio mi dicesse, che si voglia dire Eschilo, quando nell'Eumenidi, v. 163, parla di certe *divinità moderne* (νεωτέρους θεοὺς) impadronitesi del mondo δίκας πλέον, *senz'avere alcun diritto, e per violenza:* ch'essi sono degli Dei *paranomi, iniqui* e violatori delle leggi; ch'essi hanno corrotte ed abolite παλαιγενεῖς μοίρας, *le sacre antiche leggi dell' ordine del mondo;* perchè po-

trebbe avere altro senso quel *μοίρας*? Chi mi svelasse quest'arcano, mi farebbe capire per quali cagioni siam divenuti tristi e sanguinarj. Vorrei dire pur .... ma a chi? ..... o voi ....

Piacciavi porre giù l'odio e lo sdegno,
Venti contrarj alla vita serena;
E quei ch'in altrui pena
Tempo si spende, in qualche atto più degno
O di mano o d'ingegno,
In qualche bella lode,
In qualche onesto studio si converta.
Così quaggiù si gode,
E la strada del ciel si trova aperta.

LIBRO SECONDO

DE' DOVERI PRELIMINARI

Si è veduto nell'antecedente libro chi è l'uomo, e di qual natura fornito; ch'egli nasca con certe proprietà così sue, come egli è desso; che la legge dell'universo, donde gli vengono, gliele garantisca; che quindi nasca un diritto naturale di servirsi di queste proprietà, e di quella porzione degli elementi che corrisponda a' suoi bisogni, per la sua felicità, vale a dire per avere qua giù il minimo de' mali; e perciò quella medesima legge del mondo, per cui ciascuno ha un tal diritto, vieta che l'uno offenda l'altro, e comanda che l'uno, quanto sa e può, soccorra l'altro, dove sia nel bisogno. Di qui nascono tutt'i doveri generali degli uomini, così quelli che son detti di giustizia, come quelli che abbiam chiamati di reciproco soccorso. Ma siccome l'uomo nè nasce dalla terra, siccome fungo, nè può viver solo; dalle varie unioni degli uomini nascono certe modificazioni del diritto primitivo, le quali sono la sorgente de' doveri più particolari, detti economici e politici, de' quali si vuol ragionare in questo libro. Ma consideriamo prima lo stato naturale degli uomini.

CAPITOLO I.

Dello stato naturale degli uomini, e del sociale generalmente.

§ I. Questa parola *stato* non significa che una certa modificazione di un essere qualunque, per la quale viene a contraddistinguersi da ogni altro. Si possono distinguere tre sorti di stati: metafisico, fisico, morale. Ogni essere creato è di sua natura finito e limitato; ond'è che consti di ente e non ente, cioè che si debba in quello considerare quel che è e quel che non è. Questo dicesi stato metafisico.

§ II. Ma ogni ente avendo di molte proprietà per cui è quel che è, ed essendo queste proprietà limitate, anch'esse sono tutte modificabili. Se queste modificazioni nascono dalla legge meccanica del mondo, formano lo stato fisico: se dalla legge morale, sia di natura, sia civile, costituiscono uno stato morale. Così l'uomo in quanto essere finito è nello stato metafisico: in quanto maschio o donna, giovane o vecchio, stupido o scaltro, è nello stato fisico: in quanto marito o moglie, principe o suddito, nobile o plebeo, laico o clerico, è nello stato morale. Lo stato metafisico è soggetto alla legge metafisica dell'universo, la qual è l'ordinamento degli esseri finiti pel bene del tutto. Lo stato fisico, alla legge meccanica, la qual è che gli esseri finiti ed attivi, che compongono un tutto ordinato, sieno sottomessi alla legge della collisione delle forze. Lo stato morale finalmente è soggetto alla legge morale, cioè che il diritto di ciascuno sia salvo per la felicità del tutto e delle parti. Lo stato metafisico nasce dall'impos-

sibilità dell'essere una creatura infinita: il fisico discende dal metafisico; il morale da ambidue.

§ III. Ma vi sono due stati morali rispetto all'uomo: uno naturale, l'altro civile. Nello stato naturale l'uomo non è soggetto che allo stato fisico ed alla legge generale dello stato morale. La prima questione adunque che qui ci si presenta, è: Fu mai l'uomo, o può essere stato nello stato bestiale? — Questo stato bestiale consisterebbe ne' seguenti punti: 1. che gli uomini fossero stati quadrupedi: 2. elingui, cioè senz'aver parole articolate: 3. senza idee chiaro-distinte, ma tutte confuse, come nelle bestie: 4. senza conoscimento del giusto e dell'ingiusto. Monsieur de La Metrie ha scritto e sostenuto che questo sia stato il primo grado degli uomini di tutte le nazioni. Il sig. Vico nella sua *Scienza Nuova* n'eccettua i soli Ebrei.

§ IV. Il primo argomento che io ho da dimostrare che nè può essere, nè sia mai stato, è quello che si trae dalla storia de' popoli selvaggi. Perchè, per quanti se ne sieno conosciuti, non si son trovati in nessuna parte uomini quadrupedi, elingui, senza nessuna idea chiaro-distinta, senza verun senso di giustizia o d'ingiustizia. Se l'uomo per sua natura nasce e tende allo stato bestiale, siccome pretende questo Francese, dond'è che in nessuna parte della terra non si trovino di tali uomini? perchè l'esempio de' ragazzi trovati fra gli orsi nelle foreste dell'Annoverese e della Livonia escono dalla nostra controversia: 1. perchè non erano ancora adulti: 2. perchè avevano avuta una educazione fuori della loro spezie; educazione perciò tendente a difformar la natura.

§ V. Il secondo argomento è dedotto dalla natura medesima dell'uomo. E primieramente la forma del corpo ripugna all'andar carpone a quattro piedi,

siccome si è detto altrove. Secondariamente di tutti gli animali il solo uomo è capace d'idee chiaro-distinte. Dunque egli solo è capace di lingua, di ragione, di libero arbitrio; essendo le sole idee chiaro-distinte il fondamento di tutte tre queste proprietà. Non è vero che le bestie non parlano per mancanza d'organi atti al parlare; ma perchè, essendo le parole i segni dell' idee chiaro-distinte, ogni animale ch' è destitnito di queste idee viene impossibilitato a parlare. Dunque, se l'uomo per sì fatte proprietà è costituito in una spezie di animali essenzialmente distinta da tutte le spezie delle bestie, séguita che non ha potuto mai vivere nello stato puramente bestiale, non altrimenti che un cerchio non ha potuto esser mai quadrato, ripugnando fra di loro l'essenze.

§ VI. Il terzo argomento è quello che si deduce dalla prima educazione. Ci debb' esser manifesto che niun uomo potrebbe scampare la morte, se non fosse educato fino agli otto o dieci anni da coloro che l'han generato. Questa educazione porta seco de' rapporti reciprochi tra gli educatori e gli allievi, a' quali non si può corrispondere da nessuna delle parti, senza che ambedue abbiano di que' rapporti idee chiaro-distinte, o almeno chiaro-confuse. Queste idee esigono de' segni; ed i segni più confacenti e facili sono i suoni articolati. È impossibile dunque che un fanciullo educato da' genitori fino agli otto anni non acquisti una lingua, non abbia una serie d' idee chiare, e non cominci a ragionare e sentirsi libero. Dunque lo stato bestiale dell' uomo ripugna alla sua educazione.

§ VII. La seconda questione è: Poichè l'uomo non può essere nello stato bestiale, qual debba essere il primo stato naturale del genere umano?

— Rispetto all'uso di ragione debb'esser quello ch'è lo stato de' fanciulli intorno agli anni della pubertà nelle nazioni culte. Gli uomini adunque ne' primi e selvaggi tempi delle nazioni dovettero essere gran parte tutti senso, fantasia e moto: la ragione astratta ed universale, e perciò le teorie delle scienze e dell'arti dovettero loro essere ignote. Le fatiche metodiche e posate, siccome a' nostri fanciulli, non potevano essere di umore. La lingua era scarsa e povera; i costumi semplici, ma misti di súbite ire e súbite paci. Dovettero amare di vivere più di preda che di fatica, siccome i nostri ragazzi, i quali a niente pensano più sottilmente che a' furti domestici. Questa teoria è confermata dalla storia delle nazioni selvagge, così antiche come moderne. L'antico stato della Grecia era a questo modo, siccome il dimostra Tucidide nel primo libro della Guerra del Peloponneso. Tali erano gli antichi Tedeschi, la cui vita e costumi è descritta da Tacito nell'opericciuola *De moribus Germanorum*, e tali eziandio son tutt'i popoli selvaggi che oggi giorno conosciamo.

§ VIII. Platone nel terzo libro delle Leggi ci dà questa cagione di un tale stato di tutte le nazioni antiche. Dice adunque, che dopo il gran diluvio che disertò la terra tuttaquanta, non vi rimasero che poche famiglie di pastori o cacciatori, sparse qua e là per le cime de' monti più alti, dove si ricoverarono dall'inondazione. Quivi vissero spaventate e meschine per quattro o cinque secoli, vivendo di caccia e di pastura di animali. Poi moltiplicatesi a poco a poco, nè loro bastando i monti, si ardirono a scendere nelle vicine valli. Quivi ancora cresciute in numero, dilataronsi ne' piani, incominciarono a coltivar la terra, ed a gu-

stare una vita più stretta e socievole. Finalmente dopo mille e cinquecento anni almeno scesero nelle maremme, conobbero il mare, fabbricarono de' vascelli, ed incominciarono a vivere altre di piraterie, altre di commercio e d'arti. Lucrezio nel quinto libro *De natura rerum* ci fa un'orribile dipintura di quelle prime famiglie, ceppo di tutte le nazioni ora culte.

§ IX. Lo stato poi morale delle famiglie sparse, e non aventi ancora imperio civile, fu stato di perfetta egualità. Non essendovi imperio, non vi doveva essere distinzione di ceti. Era ignoto il vocabolo di nobile o di plebeo. Tutti erano cacciatori, pastori, pescatori, agricoltori, siccome sono oggi i selvaggi dell'Asia e dell'America. Ignoti ancora erano i vocaboli di padrone e di servo: ignoti i magistrati, le leggi e le pene civili, i pesi civili, ec. Il diritto della natura era eguale in tutti, e la sola legge di natura, acerba ancora, nè bene sviluppata ne' duri e feroci cuori, regolava le loro azioni; le pene de' delitti non erano che *amebe*, cioè taglioni.

§ X. Ma in questo stato vi era un imperio naturale, e tanto più forte e vigoroso, quanto era ignoto l'imperio civile. Questo imperio era il paterno; perchè ogni figlio essendo un'accessione de' genitori, naturalmente nasce sotto il loro governo. *Nam cum legitimae nuptiae factae sunt* (dice Celso nella legge 19. *de statu hominum*), *patrem liberi sequuntur*. Ben è però che si consideri che questo imperio paterno era imperio signorile fino a che durava l'infanzia de' fanciulli, misto di regio nella prima gioventù, e civile e repubblicano in una maggiore età: di che sarà poi detto ampiamente a suo luogo.

§ XI. Chiedesi: Se gli uomini viventi nello stato

puramente naturale, può dirsi che vivano in una naturale città di tutta la terra, *nullis circumdata moeniis*, come dice Cicerone? — Questa città è derisa dal famoso Samuele Coccei; perciocchè, dic'egli, essendo ogni città un corpo formato per un patto sociale, non è egli assurdo il dire che tutte le famiglie che ingombrano d'ogni intorno la terra, abbiano fra esse convenuto di formare una sola città? questa decisione è nn sofisma fondato su l'ambiguità della parola *città*. Questa parola si può prendere nel senso civile e naturale. Nel senso civile richiede un contratto sociale; ed a questo modo non può dirsi che la terra tuttaquanta sia una città. Nel senso naturale non significa che un rapporto di egualità di natura e di diritti, che la natura medesima ha posti tra tutti gli uomini, di qualunque tempo e luogo. Or questo rapporto è vero; e le due leggi del rapporto: *Non offender nessuno: Studiati di soccorrere chi ha bisogno*, sono anch'elle vere, reali, necessarie. Vere, perchè fondate nella natura medesima; necessarie, perchè dalla loro osservanza nasce e si conserva la felicità del genere umano. Dunque la città naturale non è un ente di ragione.

§ XII. Le città civili, dette repubbliche, regni, imperj, ec., non han potuto nascere, nè si conservano che per un patto sociale, espresso o tacito, tra molte famiglie, pel quale si stringono fra loro, e col capo. Il fine generale di tutte le repubbliche è la mutua sicurtà e felicità, alla quale, oltre al legame della legge di natura, son tutt'i membri obbligati per nuovi patti e per esplanazioni della legge naturale. La causa impulsiva generale è la debolezza e 'l bisogno di ciascun individuo. Ma molte han potuto essere le occasioni per le quali le sparse già famiglie ed indipendenti siensi

unite in un corpo e creatosi un governo. 1. Molte famiglie discese da un medesimo stipite, come le tribù giudee da Abramo, han potuto essere solleticate dalla carità del sangue ad unirsi e rimanere sotto un medesimo capo. 2. Il timore e 'l pericolo in cui è forza che vivano le famiglie disperse, ha potuto riunirle e legarle insieme. 3. Qualche uomo savio ed amante del ben degli uomini potè per l'incanto del sapere congregarle. 4. Un ambizioso d'imperio, unitosi prima con molta gente feroce e guerriera, potè obbligarle per forza.

§ XIII. Ogni città, o repubblica, o regno, o imperio, non è che un corpo, e con ciò una persona morale. Dunque ella ha tutt'i diritti ingeniti o acquistati che convengono alla persona. E siccome nelle persone naturali la vita, conservazione e felicità dipendono dall'unione di tutt'i membri, dalla forza dell' appetito che genera il moto, e dalla ragione che presiede all'appetito ed a' moti; così è necessario che ne' corpi politici le famiglie comprendano, essere del comune interesse che l'une sieno all'altre il più strettamente che si può legate per la giustizia e la benificenza. Appresso, che vi sieno delle leggi civili spiegatrici della naturale, affinchè vi preseggano, come mente e ragion comune del corpo, perchè ciascuno sappia ciò che debba fare e da che astenersi. Finalmente che vi sieno de' premj per le virtù che generano l'appetito 'l moto, e delle pene pronte che frenino i falsi appetiti ed i moti nocevoli all'armonia del tutto.

§ XIV. Nascono qui due questioncine: 1. È egli meglio per l'uomo vivere in un corpo civile, o conservare nello stato di natura la sua primitiva indipendenza? — E dico ch'è meglio senza niun paragone il primo. Perciocchè nello stato di na-

tura, per la feroce e rozza educazione, e per non esservi niuna pena sensibile ed innanzi agli occhi di tutti che ritenga i falsi appetiti, niun uomo ha niun diritto sicuro e certo, tutti essendo esposti all'invasione del più forte. Ma nella città civile l'uomo cede ad una parte de' diritti in favore del pubblico, ed è per la forza delle leggi e del governo sicuro dell'altra. Ed ancorchè il mal costume di molti e la forza del temperamento di alcuni l'esponga spesso a de' timori e delle ingiustizie, non è però facile che lo spogli di tutto; ed oltre a ciò vi ha sempre più mezzi da cautelarsi.

§ XV. La seconda è: Vi può o debb'essere in una repubblica famiglia alcuna o collegio esente dalle comune leggi e dal supremo imperio? — E rispondo ad ambedue di no. Una famiglia o un collegio di persone esente dal comune imperio è ella medesima un corpo politico indipendente; dunque non è legato all'altre parti, nè ha con quelle verun rapporto civile. Una tal parte è di ostacolo al pubblico bene, impedendo l'unione di tutte l'altre parti, non altrimenti che una goccia d'aria frapposta tra il mercurio d'un barometro ne impedisce tutto il moto. Appresso, niun uomo nasce in un corpo civile, il quale per patti taciti non sia legato a tutti gli altri. Essendo questo il patto primitivo e generale, sopra cui è fondata la repubblica, non si può per altri patti susseguenti disciogliere, a men che non si esca del corpo. Donde séguita che in ninna ben costituita repubblica vi dee o può essere famiglia non soggetta alle comuni leggi ed al comune imperio; e che la sorgente dell'immunità di certe persone e collegi non può essere che la pubblica maestà dell'imperio, a cui ogni giurisdizione particolare debb'essere sottoposta.

CAPITOLO II.

Del primo fondamento delle repubbliche, che son le Nozze.

§ I. La storia del genere umano non ci presenta veruna nazione la quale sia legata per un patto sociale, e sottomessa ad un governo che non sia fondato sopra i tre seguenti fondamenti: nozze, culto religioso, imperio civile. La ragione dimostra il medesimo. Imperciocchè senza nozze non vi possono esser famiglie, nè senza famiglie corpo civile. Senza imperio non vi è legame esterno che stringa e mantenga unite le famiglie, essendo gli uomini corpi elastici e presti a risaltare, dove una forza comune non li prema e faccia lor prendere la forma socievole. Finalmente senza culto religioso l'imperio manca del principal suo sostegno, ch'è il sagro rispetto; *jeron menos*, dice Omero; ed il corpo civile non ha che niuno o piccolo vincolo interno.

§ II. Le nozze sono per tre aspetti considerate, cioè per quello della legge naturale, pel modo che loro dà la civile, e per la dignità in cui le solleva la religione. Noi non ne tratteremo qui che nel primo senso. Adunque le nozze in natura non sono che un contratto sociale d'un maschio e d'una donna, contratto destinato a due gran fini, l'uno de' quali è la propagazione della specie, l'altro il piacere della vita compagnevole, d'un reciproco soccorso. Siccome le nozze sono uno de' più stretti gradi di amicizia che si contragga dagli uomini, e la perfetta amicizia richiede che tutto sia comune tra gli amici; di qui è che a tenore di questo contratto e della sua natura è stato ben

detto da' giureconsulti romani, e stabilito per le leggi civili, le nozze essere *communionem omnis divini humanique juris*. Appena dunque si possono chiamar nozze, dove il contratto di società non è di perfetta comunione ed amicizia.

§ III. A chi convien egli il diritto di contrar nozze? — Non ci è più facile risposta: ad ognuno che sia nato uomo, purchè egli medesimo non vi abbia volontariamente rinunciato per qualche necessario o utile patto. In fatti l'Autor del mondo lo ha assai dimostrato pel fatto medesimo della creazione. 1. Ogni persona nasce fornita degli strumenti da generare: *cui bono?* 2. Ognuna sente gli stimoli della venere genitale. 3. Ognuna ha bisogno di una compagnia e di un'amichevole e stretta compagnia. Non è più necessario il sole, il fuoco, l'aria, l'acqua alla vita umana, dice Cicerone, di quel che sia una vera e stretta amicizia che ci possa soccorrere in ogni nostro bisogno, e partecipar con esso noi di tutt'i nostri beni e mali. Che farem dunque a' Manichei, i quali si eran dati ad intendere, le nozze non essere un'invenzione del Dio buono, ma bensì del malo Genio, e per propagare tra gli uomini gli odj, i sospetti, l'ire, le guerre, le desolazioni, e tutte le corporee fedità? Essi si voglion mandare alle piccole case de' matti. Sebbene, crederemo noi che coloro i quali parlano in questa maniera, sien poi così puri, come mostrano di voler esser creduti? In ogni cosa si vuol credere più alla forza della natura che non alla lingua umana, la quale può e suol essere menzognera.

§ IV. Ma ecco un'altra questione: Sono essi tutti coloro che ci nascono, obbligati per una legge naturale a contrarre delle nozze? — Ogni obbligazione nasce da qualche diritto che altri

abbia contro di noi. L'obbligazione adunque del tor moglie dovrebbe in noi nascere da un diritto che gli altri uomini avessero su di noi. Ogni diritto nasce o dalla natura, o da fatti, o da patti. Un patto generale tra tutti gli uomini, pel quale siensi obbligati a tor moglie, è una chimera. Nè vi è fatto alcuno universale per cui tutti ci abbiam potuto obbligare. Dunque l'obbligazione di tor moglie non può nascere nè da un fatto, nè da un patto generale. Resta il diritto ingenito; il quale essendo di due maniere, di giustizia e di reciproco soccorso, viene ad esser escluso il primo per la ragione che chi si astiene dalle nozze, non fa male nessuno agli altri uomini. L'obbligazione adunque di cui parliamo non potrebbe nascere che dal diritto di soccorso. Ma a questo diritto siamo obbligati di corrispondere colle seguenti condizioni: 1. purchè non facciam male a noi medesimi: 2. purchè non ci sia altri che il faccia: 3. purchè il soccorso non faccia male a nessuno: 4. purchè il soccorso non privi il genere umano di un maggior bene. È dunque lecito cedere al diritto delle nozze.

§ V. È detto che le nozze sono un patto: dunque non si contraggono che per mutuo consenso; e perciò coloro i quali non possono consentirvi, neppure possono contrarre delle nozze. Questo impedimento può nascere o dall'animo, o dal corpo, o da ambidue insieme. Dall'animo, come ne' matti; dal corpo, come ne' privi degli strumenti di generazione; da ambidue, come ne' ragazzi, per la debolezza dell'animo e del corpo. Di qui è che le leggi civili vietano le nozze agl'impuberi ed agli eunuchi. Quanto appartiene a' vecchi, la legge Papia proibì alle donne oltre al cinquantesimo anno ogni matrimonio; perchè consta

per la fisica, che oltre a quella età le donne non son atte a generare. Ma perchè per la storia naturale ci è manifesto che anche i vecchi decrepiti possono generar de' figli, ninna legge civile ha loro proibito di prender moglie. Gli altri popoli, siccome noi Cristiani, considerando che il fine delle nozze non è la sola generazione, ma la vita socievole altresì, la quale rispetto al bene delle persone debb'essere di maggior pregio che il primo fine, abbiamo annullata la legge Papia.

§ VI. Gran questione è stata ed è tuttavia: Se il patto nuziale possa o per mutuo dissenso o per qualsisia altra cagione disciogliersi. — In legge di natura ogni patto può per mutuo dissenso disciogliersi, purchè il discioglimento non nuoccia direttamente ad un terzo. In oltre quando l'una delle parti non è più in istato di adempiere alla sostanza del patto, intendesi subito disciolto, onde credono alcuni che le nozze per legge di natura non sieno dell'intutto indissolubili. *Dunque per legge di natura le nozze non sono dell'intutto indissolubili.* Ma le leggi civili de' popoli hanno, secondo i tempi ed i luoghi, e delle volte secondo i capricci, allargata o ristretta la potenza di discioglierle. Tra i popoli selvaggi e barbari le mogli sono in conto di serve, e 'l marito le cambia come gli piace. Nella Repubblica Ebrea se incominciavano ad ingrossarsi gli umori tra il marito e la moglie, la legge permettea di comparire in giudizio e ripudiarla. I ripudj ne' tempi culti di Grecia, ed in Roma circa i tempi di Augusto, erano frequentissimi e permessi. Cicerone, filosofo e stoico e vecchio, per un po' di dote fresca ripudiò Terenzia. In tutta l'Asia il ripudio è permesso e facile. La legge cristiana vieta il ripudio, salvo in caso di adulterio. La Chiesa Greca ha intesa questa legge

così quanto al toro, come quanto al vincolo: ma la Latina il ristringe al solo letto. Il re di Prussia, Federico II, nel suo nuovo Codice Fridericiano ha rinnovate le leggi ebree, e facilitato il ripudio.

§ VII. Poichè le famiglie unironsi in corpi civili, le nozze, le quali prima erano del solo diritto naturale, divennero, siccome tutti gli altri patti e contratti, sottomesse alla legge ed imperio civile. Perchè ne' corpi politici avendo gli uomini minor libertà naturale, pel reciproco accozzamento delle famiglie, che richiede una certa moderazione del diritto di natura, loro non può esser permesso di far tutto quel che potrebbero nello stato di natura, nè a quel modo. E di qui siegue che il rito delle nozze è del pubblico jus civile; perchè appartenendo all'imperio civile il vegliare su tutto quel che può mantenere l'unione de' cittadini, la sicurtà delle famiglie, la successione ne' beni, il decoro della città; il che principalmente nasce dalla certezza e santità delle nozze; segue che gli appartenga il diritto di regolarle. Per la medesima ragione l'educazione de' figli ne' corpi civili appartiene più all'imperio che alle private persone, non essendovi niente tanto importante alla pubblica felicità, quanto l'educazione. Dond'è che tutt'i collegi de' giovani, le scuole, i maestri sono nell'immediata ispezione de' sovrani: di che sarà poi detto.

§ VIII. Tornando ora alla natura delle nozze, chiedesi: Le nozze sono un patto fra due, che non possano per natura consistere tra più persone? — Le nozze d'un uomo con più donne chiamansi con greca voce *poliginia* e *poligamia*, e quelle d'una donna con più maschi *poliandria*. — Proibisce ella la legge di natura sì fatte nozze? —

L'une e l'altre son fra noi vietate dall'Evangelio, da' Canoni della Chiesa universale e dalle leggi civili. Ma la poliginía fu già in uso presso gli Ebrei, ed è ora in tutto il resto delle nazioni, fuorchè tra' Cristiani. La poliandría non si è trovata praticarsi che tra pochi selvaggi antichi o moderni. Se il regno delle Amazoni fu mai in terra, che io difficilmente mi do ad intendere, era quello un popolo dove la legge fondamentale era la poliandría, ma vaga.

§ IX. Io credo che tanto l'une quanto l'altre nozze ripugnino colla legge di natura, almeno in Europa. Perchè ogni fatto umano che viola gli altrui diritti, è dalla legge del mondo proibito: or tali sono l'une e l'altre nozze mentovate. La poliandría ferisce il diritto delle donne, e la poligamía quello de' maschi. Imperciocchè generando la natura un numero di maschi eguali a quello delle donne, o presso a poco eguale, siccome consta per la storia naturale dell'uomo; un uomo che sposi più mogli insieme, viene a togliere l'uso delle nozze a molti altri; ed una donna che prenda più mariti, lascia molte femmine senza marito. Essendo il diritto delle nozze comune a tutti, questi fatti di poliginía e poliandría vengono a ferire i diritti del genere umano; son dunque ingiusti per la legge dell'universo.

§ X. Si vuole in oltre sapere: Proibisce ella la legge naturale, e fino a qual grado, le nozze tra' congiunti? — I congiunti son tra loro a diversi gradi distanti, ed in diverse linee. Nella linea diritta tra il padre e la figlia, la madre e il figlio le nozze ripugnano a' rapporti naturali, e con ciò alla proprietà dello stato delle persone; ed ogni proprietà è un diritto. Imperciocchè la natura mette una disugualità morale tra il padre e la fi-

glia, la madre e il figlio; la quale diversità richiede un altro genere d'amore, che non è quello tra' conjugi, nato dal nostro fatto, ma poi indipendente dalla nostra volontà. Queste nozze adunque agguagliando i gradi, e trasformando l'amore in un altro genere, feriscono la legge dell'ordine naturale e confondono lo stato degli uomini. Tra fratelli e sorelle nel primo grado v'è qualche cosa del medesimo disordine. Negli altri gradi è la legge civile che regola le nozze secondo gl'interessi del corpo civile.

§ XI. Si oppone alle superiori proposizioni, che tra le bestie, a cui la legge di natura è comune con gli uomini, secondo i giureconsulti romani, l'aver più mogli o più mariti, ed anche de' più stretti congiunti in linea retta e trasversale, è costante; perchè dunque la natura il vieterebbe all'uomo, animale anch'esso?—Si risponde che la legge di natura, cioè la legge del mondo, non è solamente comune agli uomini ed alle bestie, ma alle piante altresì ed a tutt'i corpi inanimati; imperciocchè una è la legge dell'universo. Ma nondimeno questa legge muove e governa ciascuna cosa secondo la sua particolar natura, proprietà, rapporti; perchè altrimenti agguagliandole tutte, toglierebbe la distinzione degli esseri e l'ordine. Or perchè le piante sono in certa limitazione d'essenza diversa da quella delle bestie, e le bestie in una diversa da quella degli uomini; sono altresì diverse le modificazioni che in queste cose provengono dalla medesima legge generale. E perciò molte cose, le quali non feriscono la natura bestiale, distruggerebbero la natura umana; conciossiachè la metterebbero al medesimo livello che le bestie.

§ XII. Si chiede eziandio, se le nozze per forza

della legge di natura debban celebrarsi con certa solennità di riti? — Tutte le nazioni, anche le più selvagge, n'hanno una; e questo dimostra che vi sia una cagion generale che spinga gli uomini ad usare di tali riti. Tutti gli uomini distinguono le nozze dal concubito bestiale; perchè le nozze sono un patto solenne di società, e quello un impeto ferino. Ma come accertare un patto, e i diritti che ne nascono, senza qualche solennità e rito? Ed ecco la ragion naturale del rito delle nozze: è necessario che si accertino i diritti de' conjugi e de' figli. Ma i riti possono essere diversi, perchè gli uomini non son tutti, ed in tutt'i tempi, commossi da' medesimi segnali. È la legge civile adunque a cui appartiene lo stabilir que' riti che son più conformi all'interesse generale del corpo politico.

§ XIII. Si può in oltre questionare, se essendo la libertà delle nozze infinita per diritto di natura, cioè non essendo proibito a niuno di sposarsi con chi che sia fuori di que' gradi che si son detti, possa la legge civile giustamente vietarlo? — La legge civile non si dee opporre al diritto di natura, ma modellarlo e reggerlo secondo che richiede il ben pubblico, suprema legge di tutte le repubbliche. Dunque, 1. non può giustamente tôrre a nessuno il diritto delle nozze. Era dunque ingiusta la legge romana la quale vietava agli schiavi il tor moglie, e lor permetteva il contubernio, cioè una congiunzione vaga e bestiale con delle schiave, degradando la natura umana, e mettendola al pari de' caproni e de' montoni. 2. Ma, poichè ogni corpo politico ha una legge di convenienza, per cui sussiste, per mantener la quale è necessario il serbarsi certi ordini, può ben l'imperio civile restringere alquanto l'indefinito diritto

delle nozze. Quindi è che la legge Giulia (*l.* 44. *de ritu nuptiarum*) proibisce a' senatori, figli, nipoti e pronipoti di senatori, sposarsi una libertina; o alla figlia, nipote e pronipote del medesimo, un libertino. Dove però, come nell'Asia, è concessa la poliginía, questa legge di convenienza è ignota, non che a' cittadini, ma a' sovrani medesimi. In fatti non potrebbero ben consistere insieme.

§ XIV. Si richiede egli età nessuna a validamente contrarre nozze, e qual è l'età fissata dalla legge di natura? — Le nostre leggi civili stabiliscono che non si possono contrarre nozze prima degli anni di pubertà. Gli anni di pubertà son fissati nelle donne al dodicesimo, e ne' maschi al decimoquarto. Qual ragione le movesse, io non so dire; ma forse riguardarono all'età capace di generazione. Vero si è però, che questa capacità, secondo che consta dalla storia naturale dell'uomo, vien prima ne' paesi caldi, ed assai tardi ne' freddi. Perchè in Affrica e nel mezzogiorno dell'Asia ordinariamente le femmine di nove e dieci anni sono in istato di generare, e nel settentrione appena lo sono al decimosesto.

§ XV. La vera ragion dell'età dovrebbe prendersi dall'intero sviluppo della macchina; perchè servendo le nozze alla propagazione del genere umano, è difficile ch'ella vada bene, dove le macchine de' genitori non sieno giunte alla loro perfetta maturità. Nelle spezie degli animali medesimamente veggonsi degenerare i figli in grandezza e robustezza, come si accoppiano prima dell'intero sviluppo de' corpi. Avviene il medesimo nelle piante, come i semi, donde sbucciano, non son pervenuti a perfetta maturità. Ora il perfetto sviluppo del corpo nelle donne non si fa prima de'

18 o 19 anni, ne' maschi, de' 20 o 21. Sembrerebbe dunque questa essere l'età dalla natura fissata per la generazione, e perciò per le nozze.

§ XVI. Platone nondimeno nelle sue Leggi, per un'altra assai più importante ragione, vorrebbe che le nozze non si contraessero dalle donne prima de' 20 anni, nè da' maschi prima de' 30. La ragione è che le nozze non solo richieggono maturità di corpo, perchè la razza umana non degeneri, siccome è degenerata da per tutto, dove non si è osservata la legge dello sviluppo de' corpi; ma maturità di senno eziandio, niente essendovi più difficile e bisognevole di maggior giudizio e sapere, quanto è il saper vivere con la moglie, ed educare e governare i figli. Merita di esser letto su questa materia un bel discorso dell' illustre Antonio Cocchi, celebre medico fiorentino, dato alla luce l'anno addietro 1764 (*).

§ XVII. Si disputa: Se le nozze sieno un contratto di perfetta amicizia ed egualità, o un patto di superiorità ed inferiorità. — E non si può dubitare che non sieno un patto di perfetta società ed amicizia. Ma anche nelle amicizie e nelle più strette società vi può avere de' superiori e degl'inferiori. Perchè il dettato antico, *amicitia pares aut accipit aut facit*, non può togliere il diritto di prerogativa, che per natura o patto conviene ad uno degli amici. E certamente può uno essere amico del suo sovrano, senza intanto voler partecipare il diritto di sovranità. La moglie è una compagna, non una serva, così per natura, come per patti; ma essendo ella ordinariamente così quanto al corpo, come rispetto all'animo, assai più debole che non è il maschio, viene con ciò ad essere naturalmente sotto al governo del

(*) Questo discorso *Sul Matrimonio* fu riprodotto nel primo volume delle *Opere* di Cocchi. Milano, Classici Italiani, 1824.

marito; perchè nelle picciole società la legge di natura concede l'imperio sempre al più forte ed al più savio. E quindi è che nelle bestie eziandio se ne veggano delle manifeste tracce; perchè vedrete il toro regnare tra le vacche, il caprone tra le capre, l'ariete tra le pecore, il gallo tra le galline, ec.

§ XVIII. La prima virtù di cui è necessario essere armati i conjugi, e farne spesso uso, è la pazienza. Imperciocchè siccome è difficilissimo rinvenire due persone d'un medesimo volto e della stessa fisonomia; così non è possibile che abbiano una medesima maniera di pensare ed un'uniformità di costume. Nella difformità de' temperamenti, de' pensieri, degli appetiti e gusti, delle maniere di agire, per vivere in pace, si vuol tirare all'unisono il più grande, e tollerare il meno importante. Senza questa virtù scoppia subito la nemicizia e la guerra.

§ XIX. La seconda virtù è l'amicizia, la quale si vuol distinguere bene dall'amore; imperciocchè l'amore è una passione macchinale, la quale non dura che poco tra' conjugi; ma l'amicizia è un affetto ragionevole, nascente da considerazione e da scelta. Io non chieggo che i conjugi sieno perpetuamente l'uno innamorato dell'altro; troppo è difficile, per non dire impossibile; ma ben debbono, e possono essere amici. E perchè l'amicizia non nasce, nè si radica che tra animi amanti di gentilezza e di virtù, siccome ha ben dimostrato Aristotile; i conjugi per poter essere e vivere amici debbono studiarsi di essere gentili e virtuosi, ed appartare dalla mutua loro conversazione ogni atto, trattamento, parlare, che sa più del bestiale che dell'umano. Quel massimamente deve alimentar l'amicizia, il non esservi segreto

alcuno, in quel che appartiene alla famiglia, che non sia aperto ad ambidue; perchè la diffidenza genera sospetto, ed il sospetto turba l'amicizia. Ho detto *in quel che appartiene alla famiglia;* perchè se il marito sia in qualche carica civile o militare, o gli sia stato confidato amichevolmente qualche segreto che non tocchi lo stato della famiglia, o se sia un segreto appartenente ad altra amicizia, che non è quello della famiglia, è un traditore se il comunica alla moglie; essendo le donne per natura come molto curiose, così facili a disvelare il lor cuore.

§ XX. I conjugi sono amici per natura e per scelta; e tra gli amici ogni bene ed ogni male vuol essere comune. Anzi niente tanto alimenta l'amicizia, quanto quel partecipare cordialmente d'ogni piacere e dispiacere dell'amico; conciossiachè venga di due cuori a farne uno. E di qui è che i Tedeschi antichi usavano per caparra nuziale mandarsi reciprocamente un pajo di buoi legati al giogo, un cavallo imbrigliato, ed un'asta, siccome narra Cornelio Tacito, *De moribus Germanorum:* volendo co' buoi significare che il peso della famiglia fosse a portarsi da ambidue, coll'asta, che dovesse l'uno difender l'altro; col cavallo, che dovesse l'uno seguir l'altro. L'antica formola de' Latini era: *Ubi ego Cajus, et tu, Caja.*

§ XXI. Finalmente essendo i conjugi amici, e quanto all'uso conjugale per patti l'uno dell'altro; séguita che ogni o atto o pensiero che divide quell'unità di amici, o scioglie quella suggezione de' patti, sia disonestissimo ed ingiustissimo. Quel dunque dividere l'amore, o darsi in preda ad altri che al marito, è delitto capitale in ogni famiglia. I Romani aveano perciò dichiarato l'adulterio delitto pubblico; ed i selvaggi medesimi Otten-

totti il puniscono di morte. Fra gli Ebrei si lapidava l'adultera. In tutte le nazioni è infame. Credo anch'io che vi sia qualche cosa di fisico, per cui l'adulterio debba essere in orrore; ed è perchè le varie congiunzioni vengono a formare de' mostri nelle famiglie, e ciò vale a dire, generano ne' figli un temperamento misto di diversi, che si oppone all'unità ed armonia delle famiglie.

§ XXII. Io ho considerate le nozze più da filosofo che da giurenconsulto, cioè quali e come elleno sono per natura. Ma siccome ne' corpi civili tutt'i diritti delle persone, e tutte le loro azioni e non-azioni, patti, contratti, ec., ricevono un modellamento, a fine di uniformarsi all'armonia pubblica, donde nasce l'unità del corpo; così vi son soggette le nozze medesimamente. Ogni uomo che ama di essere compiutamente giusto ed onesto, vi si dee per tutt'i versi uniformare. *Omnis pars*, dicea geometricamente S. Agostino, *toti suo non congruens, turpissima.*

CAPITOLO III.

Della patria Potestà, e de' Diritti ed Officj paterni.

§ I. Giustiniano nel libro I delle civili Istituzioni, tit. 9, dichiara, che il *jus patriae potestatis, quod in liberos habemus, proprium est civium Romanorum: nulli enim alii sunt homines, qui talem in liberos habeant potestatem, quam nos habemus.* Proposizione la qual è falsa così istoricamente, come filosoficamente. Perchè in molte nazioni i padri hanno quello stesso diritto su i figli, ed anche più, che avevano i Romani, non

solo tra' barbari, molti de' quali o vendono o sacrificano i figli, ma tra' culti eziandio, siccome era altre volte in Persia, ora nella China. E discendendo la potestà paterna non già dalla legge civile, ma dall' ordine stesso della natura, per li costumi de' popoli culti e per l' imperio civile, viene più tosto ad essere indebolita che rinforzata.

§ II. Il padre adunque per legge di natura è re nato de' figli, la madre regina. E questo è il primo regno e sorgente d' ogni altro che sia tra gli uomini. La ragione è che i fanciulli han bisogno di educazione e di governo; dunque siccome l' obbligazione di educare è naturalmente ne' genitori, spignendoveli la natura, non solo tra gli uomini, ma tra le bestie altresì; così il diritto di governare non può ad altri appartenere principalmente che al padre ed alla madre. Omero ha dipinto questo natural regno nella vita de' Ciclopi, cioè de' padri di famiglia nello stato di natura. *Noi*, dice un Ciclopo, *non abbiamo comizj da consultare in comune: ciascun di noi comanda, e dà le leggi a' suoi figli.*

§ III. Vero si è però, ch' essendovi tre sorte d' imperio, dispotico, regio, civile, siccome disputa il principe de' Peripatetici; de' quali il dispotico si arroga tutt' i diritti de' sudditi, il regio una parte, il civile niuna; l' imperio paterno ne' fanciulli fino agli anni della discrezione debb' essere signorile e dispotico; non perchè que' fanciulli non abbiano tutt' i diritti delle persone, ma perchè non se ne potrebbero servire di per sè stessi che male. E ne' giovanetti dopo gli anni di discrezione, quando i figli cominciano ad avere bastante ragione da governarsi nel più facile della vita, l' imperio de' padri debb' esser regio, cioè ne' punti più intrigati e difficili. Ma poichè i figli son giunti

a perfetta maturità di anni e di senno, non hanno i padri altro imperio che civile, cioè quello di esser consigliati siccome più savj e di maggior esperienza, e di essere i loro consigli rispettati, ma non seguíti senza esame. I padri, dice Locke, una volta son sovrani de' figli; un'altra volta fratelli; finalmente figli, dove invecchiano soverchiamente.

§ IV. Chiedesi qui: Se a' padri può convenire per natura il *jus vitae et necis* sopra de' figli.— L'avevano fra gli antichi Romani, ma deferito dall'imperio civile, siccome a magistrati domestici. Per la medesima ragione aveano nelle loro famiglie tutto il jus del misto e mero imperio. Quest'imperj indipendenti venivano in certa maniera ad indebolire la forza del governo civile; perchè quanto più un padre è sovrano nella sua famiglia, tanto meno si è sovrano nel corpo politico. Riguardo alla legge di natura il jus di punir di morte non può convenire a nessuno, se non in vigore della pena del taglione. E nondimeno io non credo che fosse espediente ad un padre ammazzare un figlio per la morte o di uno della famiglia, o di qualunque altro uomo. Perchè rispetto agli estranei non è giudice, e riguardo alla famiglia è un cattivo metodo sbarbicarne due per uno. Quindi è che Adamo, ucciso Abele, si contentò della pena di esilio contro Caino. Per la medesima ragione non credo di poter convenire a' genitori il diritto di vendere i figli per sostenersi. Perchè se la calamità vien da colpa, si vuol soffrire pazientemente; e se dal corso del mondo, si vuole adorare la divina Provvidenza.

§ V. Essendo i genitori re de' figli, e re natii, i quali, anche adulti i figli, ritengono certi diritti, si domanda: Hanno essi il diritto, e fino a

quando, di prescrivere loro leggi su l'affare grandissimo delle nozze? — È un costume comune de' popoli tanto barbari, quanto culti, di non tor moglie nè marito senza il consenso de' genitori. In Roma antica, perchè le nozze portavano l'emancipazione, non poteano contrarsi senza il consenso paterno, fino a che i figli non erano altrimenti emancipati. Usasi il medesimo in Francia: le nozze de' figli prima de' 26 anni, e delle figliuole prima de' 20 son dichiarate nulle, dove non intervenga il consenso de' genitori. A dirla, non è un diritto che loro convenga per natura, se non fino a che i figli non sono di quel senno e virtù dotati, che richiedesi a tanto negozio; ma nondimeno pel ben pubblico sarebbe a desiderare che le leggi romane e francesi fossero più universalmente ricevute, che non sono.

§ VI. Il diritto di patria potestà nascendo dal diritto di educare, e quindi prendendo vigore, séguita che, se l'uffizio di educare trapassa in altri, o in forza della natura medesima, siccome nell'avo e nell'ava, morti i genitori; o conferito per la volontà medesima del padre e della madre, siccome ne' governatori de' fanciulli e ne' maestri; o finalmente dato dalla legge civile, siccome ne' tutori e curatori; è chiaro che anche in costoro trapassa il diritto di patria potestà, e l'obbligazione di servirsene in pro di coloro i quali sono alla loro cura affidati. E perciocchè ad ogni diritto corrisponde naturalmente un'obbligazione in coloro su cui si ha del diritto, séguita che i fanciulli non altrimente debbano riguardare i loro educatori, maestri, tutori, che si facciano de' padri. Licurgo, avendo per legge stabilito che in Isparta tutt'i vecchi e gli uomini di età avessero il diritto paterno su de' ragazzi e giovanet-

ti, conseguentemente assoggettò questi a tutte le obbligazioni che debbono i figli a' loro genitori.

§ VII. I doveri de' genitori tutti nascono dal diritto di educare. L'educazione poi riguarda tanto il corpo, quanto l'anima, perciocchè dal buono stato di ambedue queste sostanze viene a formarsi l'uomo utile per sè e per gli altri, al che dee principalmente mirare ogni educatore. Ed ancorchè la forza del corpo e dell'animo dipenda moltissimo dalla natura che fa il primo impasto e temperamento di tutti gli animali; nondimeno quel modellare ed esercitare ciò che la natura ha fatto, può senza dubbio servir molto a rilevarne e migliorarne le forze, e dare alle cose naturali una certa forma e figura, da poter esser in grado di servir meglio a sè ed agli altri. L'agricoltura ha migliorate tutte l'erbe e gli alberi, e gli uomini han data agli animali selvaggi nuova forma, più acconcia a vivere fra essi ed a servire all'uomo. Perchè dunque l'educazione non potrebbe fare il medesimo degli uomini? Ha dunque il torto monsieur Rousseau, pretendendo che l'educazione, anzi di migliorarne, ci guasti. Perchè se il dice d'una cattiva educazione, dirà quel che dicono tutti; se intende di escluderla dell'intutto, ed in vece degli allievi degli uomini, darci di que' suoi *allievi della natura*, mi perdoni, se gli dico che prende le cose a rovescio, ed in vece di ciurare gli uomini, nel che è posta l'umana virtù, si studia a farli insalvatichire.

§ VIII. L'educazione nondimeno è assai più difficil arte, che non si pensa. La prima massima che vuole avere ogni educatore, è che, per la legge dell'unione della mente e del corpo, guasto il corpo, sia guasto tutto l'uomo. Primamente che fare d'un uomo a moncherini, d'un uomo

di distorte membra, o imbecille? di uno in cui gli organi sensorj, i muscoli, i nervi sieno offesi, o poco atti alle loro funzioni? d'uno il cui corpo sia o soverchiamente gracile, o obeso, e di peso all'anima? — A far dunque che non provengano di questi mostri, o lombrici, o funghi in vece di uomini, si vuol badare a due cose. I. Che i fanciulli incomincino ad amar la temperanza, e vi si assoggettiscano per abito; a soffrir di quando in quando la fame, la sete, il freddo, il caldo, il disagio; ad esser privi di certi piaceri che più amano; a loro mettere in testa che vengono in un mondo dove si ha a combattere perpetuamente col dolore, onde loro convenga armarvisi per tempo. II. Che amino gli esercizj laboriosi, per cui le membra s'indurano e vengono robuste. Gli antichi Greci e Latini aveano ben intesa questa regola; imperciocchè i loro fanciulli fin da' primi anni esercitavansi ogni giorno al corso, alla lotta, alla caccia, all'esercizio dell'arme, al nuoto, ed a tutti quegli esercizj che chiamavansi ginnici, cioè fatti alla nuda, e palestrici, cioè consistenti nel tirar de' gran pesi. Questa era la scuola della robustezza e della sanità. Ma cresciute le gran città, il lusso e la morbidezza, non si videro più uomini naturali che nelle sole campagne.

§ IX. Quanto all'educazione dell'animo, dee studiarsi l'educatore di mettere in pratica tutto quel che sa e può per accrescere le forze e indebolire i bisogni. Il fine dell'educazione non può esser altro che quel ch'è il fine d'ogni uomo, quanto alla vita presente, cioè il *minima de malis*. Questo fine non s'ottiene che o impiccolendo i bisogni, o accrescendo le forze, o facendo l'uno e l'altro. Come si scemino i bisogni del corpo e se

ne accrescano le forze, è detto di sopra. Quanto all'anima, le forze crescono col crescere gli abiti delle utili cognizioni, e scemano i bisogni coll'avvezzarsi per tempo alla virtù monastica.

§ X. Gli abiti delle utili cognizioni si possono ridurre a tre generi: scienze, belle arti, arti meccaniche. Le scienze sono l'Aritmetica ed il Calcolo, la Geometria, l'Astronomia, la Fisica, la Politica, la scienza delle leggi della natura, ec. L'arti liberali sono la Medicina, la Giurisprudenza pratica, o sia l'Oratoria, la Poetica, la Pittura, la Scoltura, la Musica, ec. Le meccaniche, tutte quelle che si esercitano più co' membri del corpo che con l'intendimento. Come crescono questi abiti, così cresce la forza di ciascuno nel pensare e nell'operare per ben vivere.

§ XI. Ne' corpi politici vi ha diversi ordini di persone; e nelle città del mondo diversi ingegni e temperamenti. Dunque il padre di famiglia dee badare primamente all'ordine che ottiene nel corpo civile, ed a' rapporti ch'egli ha con gli eguali, co' superiori, con gl'inferiori; e scegliere di quelle scienze o arti le quali meglio convengono al grado nel quale si trova. In oltre vuol badare al genere del governo, al clima, al sito, al costume pubblico. Appresso dee risguardare all'indole ed al temperamento di ciascun figlio; perchè non si potendo far tutto di tutti, la prudenza detta di farne il meglio che si può. Quando i genitori mancano a sì necessaria diligenza, non si lamentino poi del cattivo esito de' loro figli.

§ XII. Per qualunque famiglia, anche le più nobili, stimo essere spediente che i ragazzi, oltre alle scienze ed alle comuni belle arti, delle quali ordinariamente si adornano, vengano instruiti in qualche arte semi-meccanica; affinchè, se un colpo

di fortuna venga a sbalzarli fuori della loro nicchia o stato, trovino in sè medesimi un bastante fondo da sostenersi sotto qualunque cielo. Quest'arte dovrebbe essere quella che fosse da per tutto stimata necessaria. La prima che io credo di questo genere, è la Chirurgia; la seconda qualcuna delle fabbrili le più nobili. A cui aggiungo l'arte di Ottica, divenuta già necessaria alla vista degli uomini.

§ XIII. Rispetto agli appetiti, si vogliono serbare due metodi, affine di metterli in ordine. Gli appetiti degli uomini diconsi essere in ordine e regolati quando non oltrepassano i veri bisogni: dove loro si lascia la briglia da correr dietro i falsi bisogni e fantastici, sono disordinati; e perchè trapassano di lunga mano le nostre forze, non tirano che a miseria. Ora il primo metodo di regolare gli appetiti è di mettere in testa a' fanciulli e giovanetti un vero sistema de' bisogni della vita; di far loro capir per tempo l'aurea massima di Orazio, *cui contingit quod satis est, nihil amplius optet.* Dunque il vivere felice qua giù consiste a rendere i bisogni naturali i più piccoli che si possa, e ciò per una educazione più tosto dura che no; a non estendere soverchiamente i comodi, e ad abborrire i piaceri di lusso.

§ XIV. Il secondo metodo è di non presentare a' ragazzi immagini ed apparati da solleticar per tempo la natura, e facendole abbandonare il sodo, menarla per gli occhi, per gli orecchi, pel gusto, pel tatto ai piaceri e bisogni, i quali, anzi di sollevarla, la indeboliscono ed opprimono. Egli è difficilissimo perciò che i fanciulli nutriti in mezzo al bagliore delle ricchezze, alle pompe, agli eserciti di servitori e adulatori, alle mense Lucullane, possano mai avere de' regolati appetiti.

§ XV. Al che si vuole aggiungere un sistema di soda religione, bene impiantato negli animi e ben coltivato. Perciocchè come siam persuasi che il nostro vivere non è di qua giù, non essendo, a parlar propriamente, questa vita che un principio solo del vivere, ci lasceremo meno toccare così da' mali, come da' beni della terra; perciocchè quelli e questi non sono che mali e beni di un punto di esistenza. Il vero male adunque e 'l vero bene dee stimarsi quello ch'è per accompagnarci in tutta l'eternità della vita degli animi.

§ XVI. Ma si dice qui: Se il fine della presente vita è il placare i dolori e i dispiaceri dell'animo, e questo placare i dolori e i dispiaceri è vero piacere, nè vi è in noi altro piacere che quel che nasce dal rimettere le irritazioni dolorose nella loro naturale equabilità; perchè dunque si ha egli a far la guerra al piacere?—Rispondo primamente, ch'egli è vero che ogni nostro piacere non sia che il termine del dispiacere; ma non ogni termine di dispiacere è il caso nostro. Perciocchè, siccome è detto altrove, vi ha de' dolori necessarj ad evitare di certi altri maggiori; il che conferisce alla somma de' veri piaceri. Non niego che il sentire un po' di freddo o di caldo, che il soffrire la durezza nel faticare, un po' di fame o di sete nel corso della gioventù, il reprimere certi pizzicori della natura, non sia un dolore. Ma se serve a sottrarsi dalla dipendenza di mille cose e ad isfuggire de' più gravi dolori, niun uomo di giudizio negherà di essere un gran bene. Ricordiamoci la massima, *saepe dolendum est, ne doleas.*

§ XVII. Rispondo in secondo luogo, che egli è verissimo che i piaceri non sieno che termini de' dolori: ma dico che vi ha due generi di dolori; uno de' quali è di quelli che nascono dalla natu-

ra, cioè dalle cause fisiche interne od esterne; l'altro di quelli che provengono da' ghiribizzi della nostra fantasia, o da certi avvezzamenti. La fame, la sete, i morbi, il freddo, il caldo, ed i colpi dell'aria, della terra, ec., sono del primo genere. Niun dirà che non sieno da placare sì fatti dolori: ancorchè nel modo di placarli la prudenza detti di farsi col minimo possibile di spesa e di azione; e ciò per non avvezzarci al soverchio. Del secondo genere sono quei titillamenti e quelle vibrazioncine che noi per un certo lussureggiare destiamo negl'istrumenti della sensazione, per averne poi piacere nel placarle; siccome si fa per certi saporetti col palato, e con non necessarj odori colle narici, e non necessarie vesti colla cute, e parimente con certe musiche e con certi coloriti per gli occhi e per l'orecchie, e del medesimo modo per l'altre parti del corpo. Queste irritazioncine, che sono de' momentanei dolori, come si placano, costituiscono il fondo della voluttà così propriamente detta. Ed a questa voluttà, siccome a soddisfazione di non necessarj dolori, si vuole incominciare a far la guerra fin da' primi anni; perchè dove prevale, l'uomo degenera dallo stato di animale generoso, in cui nasce, e vien perciò a sottomettersi ad un'infinita miseria.

§ XVIII. Il padre di famiglia dee nel governo di quella aver l'occhio a quattro punti: pietà, occupazione, virtù morale, uso de' beni. La prima cura vuol essere, che in tutti i membri della famiglia non regni che una pura e rischiarata religione, lontana così dalle superstizioni, come da ogni opinione, ateistica e lontana dalla vera idea che si vuole aver di Dio. Imperciocchè non essendo Dio, come dice Clemente Alessandrino, che legge e norma ed eterna ragione degli uomini tutti-

quanti; non è possibile che quella famiglia in cui non regna viva e brillante questa legge, vi possa esser costume: ma dove non è costume, non è che miseria. Merita in questa parte di esser diligentemente letto e considerato l'aureo libretto della *Regolata Divozione* del famoso Ludovico Antonio Muratori.

§ XIX. Il secondo punto è l'occupazione, e vale a dire, che il padre di famiglia non debba permettere che vi sia nella medesima non solo figlio alcuno, ma nessuno altro membro il quale non sia impiegato in qualche mestiere. Imperciocchè essendo in ogni uomo una certa quantità di forza attiva, così di animo come di corpo, la quale non può stare oziosa, dove voi non l'occupate in qualche utile ed onesta fatica, è forza che o consumi sè medesima, o si sbandi per li campi de' vizj. Seneca ha detto che l'ozio è una morte d'un uomo vivo, non consistendo la vita che nell'azione. Io avrei detto più tosto, che come nella natura de' corpi non si dà perfetta quiete, e perciò i corpi i quali non si muovono ordinatamente debbono muoversi con disordine; a quel medesimo modo non si potendo dare un uomo dell'intutto inattivo, dove la sua attività non sia regolata, bisogna che faccia disordine. Omero ci descrive il carattere dell'ozio d'un uomo attivo in Achille, poichè per disdegno ritirossi dal campo: musica, pranzi superbi, ubbriachezza, sonno e postriboli.

§ XX. Il terzo punto è quello di tenerne distinti i vizj ed ogni seme di viziosità; perciocchè non generano che disordine ed infelicità domestica. Or questo si fa con due metodi: 1. col proibire l'adito ad ogni persona viziosa e che possa comechè sia infettar la famiglia; e dove si vede qualche polloncino di vizj che si mostra di voler

sbucciare, reciderlo per tempo: 2. formando sè medesimo quanto più si può dappresso alla perfetta virtù, ed ammettendo a dimestichezza persone virtuose, affinchè i figli e gli altri membri della famiglia abbiano perpetuamente innanzi agli occhi belli e lucenti esemplari di virtù. È un errore il credere che in quelle famiglie possa abbarbicarsi la virtù, in cui non veggonsi che esempj di vizj, perchè la minor gente è sì fatta, ch'ella si lascia muovere più per gli esempj che per le ragioni.

§ XXI. Finalmente nel governo della famiglia si vuole astenere così dalla sordida avarizia, come dalla stolta lussuria. Quella genera animi piccoli, vili, abbietti, avidi dell'altrui, furbi, fraudolenti: vizj, i quali a lungo andare, anzi di conservar la famiglia, siccome alcuni sciocchi genitori si credono, la distruggono. Questa fa svanire le forze così dell'ingegno, come del corpo; perchè occupandosi la mente umana in vanità, viene a distogliersi dagli studj e dalle arti sode; ed ammollendosi il corpo per la voluttà, viene a ridursi nello stato di non poter esser utile nè a sè nè agli altri.

§ XXII. Se questi sono i doveri de' genitori, quali debbono essi essere gli uffizj de' figli? — I genitori son sovrani per natura; dunque i figli son sudditi, e di una suggezione che non nasce da patti, ma dall'ordine del mondo medesimo. I lor doveri adunque sono: 1. Rispettare i comandi de' genitori siccome leggi del mondo: 2. Aver per quelli quel rispetto che si deve alla sovranità, e quell'amore che richiede il benefizio della vita che da quegli abbiam ricevuto: 3. Non offendere la pietà che loro si dee, non solo co' fatti (perchè questo è delitto capitale nella natura), ma neppure con delle parole o de' gesti poco rispettosi ed urba-

ni: 4. Impiegare tutto il loro ingegno e le loro forze per soccorrerli nel bisogno. Che se il morire per un amico fu sempre riputata magnanima e gloriosa azione, chi può esserci più amico de' genitori? 5. Aver principalmente cura di quelli nella loro vecchiezza, e ricordarci che non è che giustizia il prenderci per essi quelle medesime cure e diligenze ch'essi, essendo noi fanciulli, si presero e sostenner per noi.

§ XXIII. Ma ecco chi chiede: Mio padre è stolto, un vecchio rimbambito, sofistico, querulo, impaziente, inquieto, in somma è un mucchio di vizj. — Cotesto tuo padre, risponde qui gravemente Epitteto, con tutti cotesti vizj, ha egli perduto il diritto di paternità? se non l'ha perduto, nè potea, dura tuttavia il dover di figlio; e que' vizj non saranno che una nuova materia della tua virtù. Al che si vuole aggiungere, che non siamo stati men viziosi nella nostra puerizia e gioventù. Perchè se i padri con tutti questi vizj non han lasciato di amarne e di coltivarne, perchè saremo noi men virtuosi con esso loro? Ma mio padre, dirà taluno, comanda delle cose inique. — Be', se gli vuol rispondere, ma modestissimamente, che quando il minor padre comanda delle ingiustizie contra la legge del maggiore, ch'è Dio, padre e signore di tutti, si vuole ubbidire al maggiore, non al minore. Tal è la legge immutabile del mondo.

§ XXIV. Benchè il diritto di patria potestà rigorosamente non appartenga che a coloro che ci han generato, nondimeno tutt'i vecchi e gli uomini di maggiore età, che non siam noi, per la similitudine del grado, partecipano in certo modo dell'esser di padri. E di qui è il bello ed urbano costume degli antichi popoli, spesso rammemora-

toci da Omero, di non salutare altramente i vecchi che coll'onorevole titolo di padri. Licurgo nelle sue leggi comandò che quella la quale altrove era urbanità, fosse in Isparta dovere. Si legga l'aurea operetta di Cicerone *De Senectute*. Dunque i giovanetti per una legge di natura debbono riguardare gli uomini anziani siccome padri, ed aver per quelli grandissimo rispetto ed amore, di qualunque grado o ceto che sieno.

CAPITOLO IV.

Della Servitù domestica.

§ I. Gli uomini son nati liberi, e nascono tuttavia, se si ha a considerar la natura, non i fatti; ma o la prepotenza, o la malvagità dell'ingegno gli ha fatti schiavi. I selvaggi, i quali vivono ancora nel puro stato di natura, non conoscono schiavitù se non che momentanea, ed i popoli perfettamente culti l'hanno abolita. Dunque la schiavitù è propria de' popoli barbari e semiculti.

Si possono distinguere due sorte di servitù, che Ugon Grozio chiama perfetta ed imperfetta. La servitù imperfetta non è che volontaria e precaria, e si dee più tosto addomandare una locazione delle fatiche, o permutando con altri generi necessarj alla vita, o con del denaro. La perfetta servitù vien definita nelle leggi romane: *Constitutio juris gentium, qua quis dominio alieno contra naturam subjicitur*. Per le leggi di quella nazione ed in quella repubblica i servi non erano capi, nè persone civili, non cittadini. E fin qui la legge di schiavitù è comportevole, non avendo i forestieri niun diritto alla cittadinanza d'un altro

paese. Ma questi medesimi schiavi non riteneano diritto alcuno di quelli che ad ognuno dà la natura medesima: conciossiachè essi fossero spogliati non solo del diritto delle nozze e di quello di acquistare, ma di quello ancora della vita e dell'essere persone naturali. Dunque quando gli autori delle leggi romane hanno scritto *constitutio juris gentium*, era da scriversi *vis praevalentium*. Perchè non essendo il *jus gentium* altro che i patti ed i costumi de' popoli a tenore de' diritti della natura e della legge del mondo, come si può chiamare *jus gentium* un rovesciamento degli uni e dell'altra?

§ II. Adunque quando si controverte, se la schiavitù convenga con la legge di natura, si vuol distinguere tra la servitù precaria o imperfetta, e la perfetta. Non essendo la prima che un affitto di fatiche, dove si serbino le leggi de' prezzi, delle quali fu già detto, non vi è nulla che si opponga alla natura. Imperciocchè il vivere faticando, e 'l faticar per vivere, oltre che conferisce alla robustezza dell'uomo, non è che naturale. So che Cicerone più per fasto romano, che per principj filosofici, non reputa degne dell'uomo libero quelle arti che si chiamano servili. È egli il filosofo chi crede esservi delle arti vili che disonorino la natura umana? Se non si può vivere che faticando, e l'arte non è che una fatica metodica, ogni arte è conveniente all'uomo: che se ve n'è qualcuna che non gli conviene, debb'esser quella che non si può esercitare senza ingiustizia o inumanità; il che è un accidente dell'arte, non l'essenza.

§ III. Ma ecco un altro filosofo che si oppone per altri principj. La natura, dic'egli monsieur Rousseau, non genera nè plebei nè nobili, nè poveri nè ricchi, essendo queste qualità tutte figlie

dello stato civile; dunque anche la servitù di locazione rovescia ed opprime la natura. — Quest'uomo ha il vizio di arrestarsi su i principj troppo generali, nè veder mai in che modo vengano poi modellati pel corso delle cose. Doveva egli esaminare due punti: 1. Era egli possibile che crescendo e moltiplicandosi il genere umano, si potesse vivere in comune, o in una perfetta egualità di beni stabili? Niuno dirà di sì, se non chi non ancora ha imparate le prime regole del calcolo. Sopravvenendo adunque l'inegualità, fu necessario che altri vivessero di fatiche, altri de' loro fondi. La servitù dunque di locazione è una conseguenza della natura. 2. Si poteva egli fare che un'immensa moltitudine di famiglie unite in un medesimo luogo vivessero in pace senza governo nessuno? Questo è il secondo impossibile. Ora introdotto il governo, e per interesse medesimo del genere umano, era conseguenza la diversità degli ordini, e perciò la servitù di locazione.

§ IV. La sola questione adunque che merita d'essere più seriamente considerata, è quella della servitù perfetta. Nella quale si vuol distinguere tra il vendersi per ischiavo, e comprare altri per ischiavi. Per la legge di natura è a ciascuno permesso di far servire i diritti minori a' maggiori. Dunque essendo la vita il fondamento d'ogni bene di qua giù, e per cui servono gli altri tutti quanti; in tre casi, stimo io, è permesso agli uomini di vendersi: 1. se alcuno sia sì stupido da non poter vivere per sè solo: 2. se sia ridotto a tale stato di povertà, che non abbia altro mezzo da sostentarsi, fuori che la schiavitù: 3. se sia stato fatto prigioniero di guerra, e ciò per non essere ammazzato. Aggiugnerò un quarto, ed è quello di non sapere altrimenti conservare la vita di quelle

persone che ci son care. Perchè se è lecito, come altrove è detto, consecrar loro la vita, fia anche permesso, e più, offerire la libertà.

§ V. Ma altro è il caso di chi si vende, altro quello di chi compra. Que' diritti i quali non son separabili dalla natura umana, per niun caso è a veruno lecito usurparli. E perciò siccome non è lecito comprare un uomo per macellarlo, non si potendo alienare il diritto della vita se non per salvare un'altra vita; a quel medesimo modo non è lecito di comprare l'altrui libertà. Dunque la schiavitù attiva è iniqua. Quindi è che la legge cristiana l'ha abolita, ovunque si è diffusa. Tutto il diritto perciò che hanno gli uomini rispetto all'altrui libertà, si riduce ad un semplice contratto di locazione conduzione.

§ VI. Si possono distinguere due sorte di perfetta schiavitù: domestica e civile. La schiavitù domestica è quella de' servi delle famiglie: la civile è de' servi dello Stato. In tutte le nazioni di quasi tutta la terra, tranne alcune poche europee, trovasi in uso la servitù domestica. Anche nelle colonie cristiane di America non si adoperano che schiavi alla coltura delle terre ed all'altre maggiori fatiche; e questi schiavi sono per la maggior parte Africani. La servitù civile è quella de' popoli sotto de' despoti. Tutta l'Africa, una gran parte dell'Asia e qualche parte dell'Europa non è che di despoti e di schiavi.

§ VII. Si domanda: È egli dell'interesse delle nazioni la schiavitù domestica? E la civile? — È dimostrato che l'una e l'altra sono delle iniquità e delle violenze contra la natura; e questo è il primo mio argomento, che non possano essere utili, perchè niente che sia ingiusto è utile vero e costante, qual debb'esser l'utile degli Stati. Ap-

presso, la schiavitù tende o ad istupidire gl'ingegni, o a renderli dispettosi. Il primo effetto vizia tutte le forze dell'ingegno e del corpo, e fa passar gli uomini mezzo mezzo nello stato delle bestie. Ora che sperar di grande e d'utile da sì fatti animalacci? Il secondo porta alla negligenza d'ogni comodo della vita, o ad acuire lo spirito di vendetta; delle quali due cose la prima diserta le nazioni, l'altra genera de' continui torbidi, ed espone a perpetuo pericolo la vita de' despoti medesimi. Tutti gli Stati dispotici sono spopolati; e nelle Corti di Costantinopoli, d'Ispahan, di Deli, ec., si conteranno più sovrani ammazzati, che morti pacificamente. La schiavitù dunque non è dell'interesse del genere umano. L'uomo è un tale animale, dal quale si può più sperare con de' trattamenti più piacevoli ed umani, che col rigore e la forza.

CAPITOLO V.

Delle Repubbliche.

§ I. Siccome ne' corpi fisici, unendosi insieme per forza di attrazione gli atomi e le monadi, incominciano a formarsi de' corpicelli, e dalla unione di questi, corpi ancora più grandicelli, finchè si viene a' grandissimi corpi mondani; a quel medesimo modo delle persone, elementi semplici in politica, formansi le nozze, delle nozze le famiglie, delle famiglie le tribù, e quindi a poco a poco i villaggi, le terre, le repubbliche.

§ II. Ogni repubblica adunque è un corpo composto di più famiglie, le quali per un patto primitivo sociale, o espresso o tacito, si confede-

rano fra loro per la mutua sicurtà e felicità, sottomettendosi ad una comune legge e ad un comune imperio, che deesi credere divinamente stabilito. Il patto sociale, per cui nascono le repubbliche, contiene tre parti essenziali: 1. che il fine generale di tutte le famiglie e persone sia la pubblica salute, *salus publica summa lex esto*: 2. che tutte sieno sottomesse ad una medesima legge e ad un medesimo imperio, il quale imperio si abbia a rispettare siccome divino: 3. la forma dell'imperio, o la legge fondamentale, che ne forma o un regno, o un'aristocrazia, o una democrazia. Dove una di queste parti manca, non è possibile che regga l'unità del corpo. Perchè se son diversi fini, non ve n'è niuno generale; nè perciò cospirazione di forze, donde nasce l'unità del corpo. E senza la seconda non vi è forza comune che obblighi le parti a stare al patto sociale: dond'è che naturalmente vengono a disciogliersi. Finalmente senza legge e forma fondamentale in poco di tempo l'ambizione cagionerà de' torbidi e delle guerre intestine, per cui il corpo venga a farsi a brani.

§ III. A questo modo formata una repubblica, o corpo politico, viene in conseguenza ad avere tutt'i diritti che hanno naturalmente le persone, e ad esser soggetta alle medesime obbligazioni per la legge di natura. Il diritto dunque di esistere, di conservarsi, di occupare quel ch'è necessario al mantenimento; il diritto di premutare alcuni diritti colle vicine repubbliche; il diritto di difendere tutt'i suoi diritti; il diritto di naturale libertà, o sia dell'essere indipendente, se non quanto vuole, da ogni altro corpo civile; ed ogni altro diritto che per natura conviene alle persone, conviene eziandio ad ogni corpo politico. Ma di ciò fia detto più copiosamente nel capitolo che siegue.

§ IV. Chieggono qui i Politici, quale abbia potuto essere la cagione impulsiva per cui le famiglie, lasciando lo stato di natural libertà, siensi unite in corpi civili e sottomessesi ad un comune imperio? — Il baron Puffendorff ha consumato un libro intero nella discussione del presente problema. Aristotile, nel primo libro della sua *Politica*, stima che i corpi civili sieno figli della natura medesima. Perciocchè generando un padre di famiglia più figli, e questi formando delle nuove famiglie per le nozze, a poco a poco la carità del sangue unendole tutte, si trovarono unite in corpo e sotto il medesimo imperio. A questo modo nacque e crebbe la Repubblica Giudaica da un sol padre, che fu Abramo. Platone credette che dopo il diluvio, salvatesi qua e là su per li monti varie famiglie in diversi luoghi della terra, sul principio vivessero sotto l'imperio monarchico paterno; che quindi moltiplicatesi e discese alle falde delle montagne, cominciassero ad avere diversi capi, e vivessero in aristocrazia; che finalmente avendo per la crescente moltitudine occupati i piani e le marine, e divenute ricche per l'arti e per lo commercio, amassero di vivere in popolari repubbliche.

§ V. Quello parmi fuor d'ogni dubbio, che la massima parte de' corpi civili sia nata o per destrezza e sapere di certe persone, le quali allettarono la sparsa moltitudine delle famiglie, e richiamandole ad una vita più dolce ed umana, ne fecero de' corpi; o per violenza e timore le assoggettarono. A questo modo le tradizioni de' Traci ci dicono che Orfeo addomesticando tigri e leoni, ne formasse delle città; e che Teseo unendo gli sparsi villaggi dell'Attica, creasse il regno di Atene. Il medesimo ci dicono gli Annali Cinesi della

prima origine di quel vasto imperio. Così ancora Manco Capach dicesi aver formato l'imperio del Perù, secondo la Storia di Garcilasso della Vega. I nostri Missonarj europei han fatto il medesimo del Paraguai. Per violenza poi e timore è fuor d'ogni dubbio che si formassero molti antichi e novelli imperj. A questa maniera nacque e dilatossi il regno di Roma; e nello stesso modo formò il suo immenso imperio il XIII secolo Gengis-Kan, principe Tartaro.

§ VI. Quanto alle forme che per legge fondamentale si posson dare ad un corpo politico, tre son semplici, e molte composte. Le semplici sono: Monarchia, Aristocrazia, Democrazia. Se il governo si affida ad una sola persona, ma nondimeno soggetta alle leggi comuni del paese, sicchè non possa abolirle senza il pubblico consenso, chiamasi *Monarchia*. Tale incominciò ad esser Roma sotto Augusto, e tale è oggigiorno il governo di Francia, di Spagna, di Ungheria, e di molti Stati d'Italia. Se questo medesimo governo si affida ad un senato di scelte e savie persone, colla medesima condizione di non governare che con le stabilite leggi, dicesi *Aristocrazia*. Tale fu un tempo Roma prima de' Cesari, ed è oggi Venezia. Finalmente se il governo si ritiene dal popolo stesso, e si esercita per magistrati civili e militari creati di tanto in tanto per la maggioranza de' suffragi, dicesi *Democrazia*, o governo popolare. Tal fu dopo Codro la Repubblica Ateniese, e tale è oggi la Repubblica d'Olanda.

§ VII. In certi tempi e luoghi i diritti di maestà si son divisi e confidati a più generi di persone; e questi chiamansi governi misti. In Isparta i diritti di maestà civili erano nel senato; il jus di guerra e di pace ne' re, ed il diritto di revi-

sione negli Efori, i quali rappresentavano il popolo. Polibio loda molto questa forma di governo, e Platone nel Politico la chiama invenzione divina. Il governo Inglese è presso a poco il medesimo; conciossiachè il re abbia solo il diritto della guerra e della pace, quello di creare gli uffiziali civili e militari, e parte al diritto legislativo, tutto il diritto esecutivo delle leggi. Il diritto di legislazione è diviso al re, a' signori rappresentati dalla Camera alta, ed al popolo rappresentato dalla Camera bassa. Ma il diritto di trovare e fissare le rendite della Corte è in proprietà del popolo, o sia della Camera bassa. Altrove il governo è diviso tra i re ed i nobili, siccom'è oggigiorno in Polonia. In alcuni luoghi ha i suoi diritti il sacerdozio, siccom'era anticamente in Egitto ed in Etiopia, e fu poi nell'imperio Arabico, essendo ancora in piedi i Califi.

§ VIII. Si domanda, a qual sorta di queste forme appartenga la *Teocrazia?* — Ve ne ha di due specie. Perchè o si dichiara Dio essere il supremo re della reppublica, ed il sommo pontefice il suo primo ministro; ed è una specie di monarchia sacerdotale. Tal fu la divina Teocrazia Ebrea, e nel principio dell'imperio Maomettano il dispotismo di Maometto. O il popolo ritiene il suo diritto indipendente, esercitandolo però a nome della Divinità, come fecero gli Ateniesi dopo la morte di Codro; ed il governo è da dirsi popolare. Nella China il sovrano è sommo pontefice, re e padre.

§ IX. Ma qual di queste forme fia la migliore e la più acconcia agl'interessi umani?—Rispondo, quella che meglio conserva gli uomini, e la civile e naturale felicità de' popoli. Nè credo che fosse tanto difficile il definirlo. Perchè se da una parte l'anarchia distrugge ed infelicita, e dall'altra la

tirannide, séguita che il governo medio tra questi due estremi sia il più acconcio agl'interessi umani. Vero si è che non è agevole stabilire qual sorta di mezzo debba essere. Perchè se i due estremi sono egualmente distruttivi, vuol essere un mezzo aritmetico: se non egualmente nocevoli, un mezzo geometrico, il cui primo termine sia sempre il meno distruttivo. Sia dunque l'anarchia 0, la tirannide 10, dove ambi i termini sieno egualmente opposti al ben degli uomini, il mezzo aritmetico sarà 5. Ma se l'anarchia nuoce come 8, e la tirannide come 2, il mezzo dovrà essere geometrico, ma più vicino al minor termine, cioè 2 a 4, come 4 a 8: e vicendevolmente se la tirannide nuoce come 8, l'anarchia come 2.

§ X. Del resto la risposta di Platone dee sempre parer la meglio fatta. Quale è il miglior governo? Quello dove regna il migliore e'l più savio. La gran questione è: In qual forma di governo, tanto i privati quanto i regnanti possono essere meglio educati? La quale io lascerò che altri definisca. Quel mi pare verissimo, che la sapienza e l'umanità del governo non giovi solamente alla felicità de' sottoposti popoli, ma a quella eziandio de' sovrani, e per avventura più a questi che a'popoli: 1. perchè la vera grandezza e forza de' regnanti è l'amore de' popoli: 2. perchè la loro ricchezza non è posta che nella sapienza e ricchezza della nazione: 3. perchè quel sentirsi nominar *padre*, non simulatamente, ma di tutto il cuore, e l'esser conscio di aver giovato e giovare a molti, è il più gran piacere d'un cuore ben fatto. È memorando il detto di Errico IV re di Francia, e degno di un gran monarca: *Io mi studio*, diceva egli, *di ridurre la Francia in uno*

stato, che non vi sia niuno tanto pezzente, che non possa le Domeniche mettere a cuocere nella sua pentola un pollo.

§ XI. Si domanda quali sieno i principj motori e regolatori de' diversi governi. — L' illustre presidente Montesquieu nella sua divina opera dello *Spirito delle Leggi* riduce tutt' i governi, che oggi sono in terra, a soli tre: Repubblica, Monarchia, Dispotismo (che i Greci chiamano *Tirannide*). Il principio motore, regolatore, conservatore delle repubbliche è, dic' egli, la *virtù;* quello della monarchia l'*onore;* quello finalmente della tirannide il *timore*. Il tiranno è colui che governa un popolo senz' altro codice di leggi, che il suo capriccio. La divisa della tirannide è l'antico detto:

Sic volo, sic jubeo: stat pro ratione voluntas.

Dunque i popoli governati da un tiranno vogliono esser menati pel timore. Come questo si rallenta, va a disciogliersi il giorno. A dir vero, è difficile di trovare una nazione culta sotto la pura tirannide; perchè i Turchi, che si portano per esempio, non sono che sotto una semitirannide e semiteocrazia, essendo fra loro il *Koran* certo e fisso codice di leggi: ma tra i popoli barbari, e massimamente nell' Africa, se ne trovano de' frequenti casi. Avvertasi qui che ogni tirannide è un governo militare, nel quale il capo è schiavo de' suoi soldati.

§ XII. Quanto alle repubbliche, il principio motore vuol essere la virtù, secondo il nostro autore. Molti non hanno avuta la fortuna di capirlo, e l'hanno combattuto al bujo. Sappiasi adunque che non è lo stesso la virtù ed il costume. Il costume consiste nell' esser giusto tanto con sè, quanto con gli altri, nel non offendere i diritti

perfetti: la virtù è quell'affezione del cuore umano, per cui c'interessiamo nel ben pubblico, e preferiamo quello al bene nostro privato. Quando adunque un cittadino per forza di quest'affezione sacrifica sè, la sua famiglia ed i suoi beni al ben della patria, dicesi virtuoso. Or perchè in ogni repubblica, la repubblica è un bene di ciascuno, perchè ognuno è regnante; e questo bene è maggior bene, che il privato; subito che uno Stato è repubblicano, nasce negli animi di tutti la virtù, cioè l'amore del pubblico, e viene a consolidarsi per li pungoli della gloria e dell'ambizione. Io so che alcun Giansenista non terrebbe gran conto di questa virtù: ma questa è la virtù di cui parla il nostro Politico; e fuor d'ogni dubbio è necessaria alle repubbliche. Elleno vanno all'anarchia, o alla tirannide, come i cittadini cessano di avere un amore entusiastico pel ben comune.

§ XIII. Finalmente la virtù, dice il nostro autore, non è necessaria alle monarchie; perchè nelle monarchie uno è il regnante. Elleno adunque son governate e conservate per mezzo dell'onore, cioè di quei segni di gloria e di distinzione che il sovrano, centro degli onori, dà a coloro che si distinguono negl'impieghi pubblici in pro dello Stato. Ed è verissimo. Ma si potrebbero qui fare due questioni al nostro gran Filosofo. 1. Quei segni d'onore gioveranno essi a conservar la monarchia, dove si concedano ad uomini senza merito? Niun dirà di sì. E se si richiede del merito, questo merito non può nascere che dal ben servire allo Stato, cioè dalla virtù. Dunque l'onore sarà solamente uno stimolo per la virtù. 2. L'autore riconosce che niun governo può sussistere senza costume: si può egli aver costume senza virtù nessuna? perchè chi non ha nessuna virtù,

ha per indifferenti tutti gli altri uomini; e dalla indifferenza è facile passare all'oltraggio. Avea dunque ragione Tullio di dire che l'amor della specie è parte della giustizia; ed il signor Rousseau non ha niente meglio dimostrato per la natura medesima umana, che quel medesimo ch' è il fondo della virtù, è altresì il fondo della giustizia, e questa è la pietà, o quel concernimento che noi sentiamo ne' mali altrui, e l' interno stimolo di lor giovare.

CAPITOLO VI.

Della Sovranità, e de' suoi diritti.

§ I. Siccome non può sussistere una famiglia, senza che sia ritenuta nell'unità pel rispetto e timore paterno; a quel medesimo modo niun corpo civile può gran fatto durare nell'unione delle membra, senza la forza di una sovranità che pieghi e porti all'unisono le famiglie e le persone che il compongono. Perchè la natura umana è alquanto elastica, amando ciascuno più fare a suo modo, che a quel degli altri: per la qual cosa richiede una pressione, affinchè gli uni si combacino con gli altri. E di qui è che niente va più a distruggere i popoli, quanto l'anarchia, cioè il non aver capo nessuno.

§ II. Questa medesima ragione dimostra che l'imperio supremo non può essere che uno in ogni corpo politico. Imperciocchè se son due, l'uno indipendente dall'altro, ed ambidue supremi, il caso non è differente dall'anarchia. Perchè non concordando fra di loro che rare volte le umane volontà, per la varietà de' temperamenti e delle affezioni; dove i due supremi capi ven-

gano a discordare, cioè nella massima parte degli affari, allora l'imperio supremo è 1 — 1, cioè zero. La Storia romana ce ne dà di molti esempj in tutti quei casi dove si ebbe l'imprudenza di fare uscire in campagna ambidue i Consoli con pari ed indipendente potestà.

§ III. Ma chiedesi: In che modo nelle repubbliche e ne' governi misti possa aversi l'unità dell'imperio?— Rispondo, che nelle repubbliche popolari si ha per l'unità de' comizj, e nelle aristocratiche per l'unità del senato. Tutto quello che fia conchiuso ne' comizj alla pluralità de' voti, si vuole avere per sommo ed inappellabile: e parimente nel senato degli ottimati. Il medesimo si vuol dire ne' governi misti. Quando in Inghilterra una legge è conchiusa pel consenso delle tre parti legislatrici, è somma ed inappellabile, nè al sovrano resta altro potere che quello dell' esecuzione solamente. Ovunque queste regole non si osservano, viene a disciogliersi l'imperio, e con ciò il corpo politico rimane in una pericolosissima fluttuazione. Egli è il vero che quell'unità nascente da consenso è difficilissima nelle repubbliche popolari, e soggetta a grandissimi sbagli, per l'aggiramento degli uomini scaltri ed eloquenti: meno nelle repubbliche aristocratiche, e meno ancora negli imperj Spartani. E di qui è che il governo democratico ha molto dell'anarchia.

§ IV. La salute adunque d'ogni Stato dipende dalla perfetta sommissione della volontà di tutt'i cittadini a tutto quel che fia ordinato dall'imperio sommo. Ogni frode, alienazione, tergiversazione dalla legge pubblica e dal rispetto infinito che si dee al sovrano, è un attentato contra l'unità del corpo e contra l'interesse di tutti; contra i diritti delle persone e del corpo, e perciò contra la legge

di natura. Dond'è che l'opinione de' Casisti, che gli uomini non son tenuti in coscienza all'osservanza delle leggi civili, oltre ad essere apertamente falsa, è stolta e sediziosa. Ed inoltre contra la chiara attestazione della divina Scrittura; perchè, siccome ragiona S. Paolo nell'Epistola a' Romani, ogni suprema potestà è da Dio; e perciò chi resiste alla suprema potestà, resiste all'ordine medesimo che Dio ha posto nel mondo, cioè alla legge dell'universo, alla legge eterna.

§ V. E qui sono da sfuggire due opposti errori di certi non ragionevoli Politici, i quali chiamansi Monarcomachismo ed Obbesianismo. I Monarcomachi sottomettono il sommo imperio al corpo politico, non altrimenti che un magistrato al suo supremo giudice; e gli Obbesiani sciolgono il capo da ogni obbligo delle leggi. Il primo è un contraddittorio manifesto; perchè il sommo imperio cessa d'esser sommo da che si assoggetta ad un altro sommo: è un sommo meno un sommo, cioè zero, il che porta all'anarchia ed alle guerre civili. Ma domandano: Perchè dunque i Re Spartani ed i Consoli Romani venivano obbligati a render conto al senato o al popolo? — Perchè nè quei Re nè questi Consoli erano sommi, ma ministri solamente del supremo imperio.

§ VI. Ma non è men falso, nè men pericoloso l'altro errore. *La legge*, dice enfaticamente un Principe Visigoto, *è l'anima del corpo politico.* Ora ancorchè l'anima risegga principalmente nel capo, e per la sua forza unisca e sottometta tutte le membra al capo; non lega però meno il capo alle membra. Come questo reciproco legame viene a sciogliersi, non può seguirne che la morte del corpo. Bello e degno di ogni commendazione è un detto di Teodosio e Valentiniano: *Digna vox*

est majestatis regnantis, legibus alligatum se principem profiteri: adeo de auctoritate juris nostra pendet auctoritas. Più magnifica ancora fu la voce dell'imperadore Federico II, uno de' grandi legislatori di questi regni: *il Sovrano*, diceva egli, *vuol esser padre, figlio e servo della legge.* Ma niente parmi più degno d'un sovrano, quanto un sorite d'un Principe de' Visigoti (lib. I. *Legum Wisigothorum*, tit. 2, leg. 6): *Dalla mansuetudine e paterno amore de' principi vengon fuori le buone leggi: dalle buone leggi e bene osservate dal capo e da' membri il buon costume: dal buon costume la concordia de' cittadini fra di loro e col sovrano: e dalla concordia de' cittadini il trionfo de' nemici e la gloria de' principi.* Ecco come pensavano i popoli del Nord, che noi chiamiamo barbari.

§ VII. I diritti della sovranità, i quali siccome distinte proprietà ne compongono l'essenza, son tutti quelli senza cui non si può concepire, nè può sussistere il sommo imperio, cioè quelli che l'unità del corpo politico, la tranquillità, la sicurtà richieggono. Questi soglionsi dividere in interni ed esterni. Gl'interni son quelli per cui si mantiene l'unità della repubblica, e se ne procura la felicità. Tali sono il jus legislativo ed esecutivo delle leggi, il jus delle pene, il dominio eminente, la tutela generale delle famiglie e delle persone, il jus della disciplina ed educazione; tutt'i diritti economici, che riguardano il commercio, i pesi, le misure, la moneta; il jus dell'annona, e con ciò la suprema incumbenza delle arti; l'ispezione generale delle scuole e delle lettere, ec. Al secondo spettano tutt'i diritti i quali risguardano l'esterna sicurtà del corpo politico, siccome il diritto dell'arme, della guerra, della

pace, delle leghe e confederazioni, del mandare e ricevere ambasciadori. Siccome senza questi diritti non è da potersi concepire un imperio sommo ed indipendente, così niun di essi è che non sia in proprietà del sovrano; ripugnando, siccome è detto, due sommi nella medesima repubblica.

§ VIII. Ma qui nascono due questioni: 1. Sono essi divisibili ed alienabili i diritti della regalia, o sia della sovranità? 2. Dev'egli il sovrano nell'esercizio di sì fatti diritti render conto nessuno, ed a chi? — Rispondo alla prima, che per alienazione delle regalie si può intendere due cose. 1. Alienarne l'uso e l'esercizio, con ritenere il jus supremo di proprietà. E come questa non è propriamente alienazione, ma una commessione data a' subalterni, o a tempo o in perpetuo, la quale dipende sempre essenzialmente dal sovrano, non ripugna punto alla sovranità. E di questo genere è la giurisdizione conceduta a' baroni, a' vescovi, a' presidi, a' generali delle armate, e certi privilegi o delle comunità o di certi ceti. 2. Alienarne la proprietà medesima ed il supremo diritto; e siccome questo è dividere l'imperio in più parti, ripugna al sommo, ed è contra la legge fondamentale di ogni Stato. So che Grozio crede esservi di certi diritti de' sovrani, che chiama patrimoniali, i quali perciò sieno dell'intutto alienabili. Se parla de' beni privati, è fuor d'ogni dubbio. Ogni famiglia, senza poterne eccettuare quelle de' sovrani, può avere de' beni privati e un particolare patrimonio, il quale non può essere d'altra natura di quella de' patrimonj di tutte l'altre. Ma se intende delle proprietà dell'imperio, è una contraddizione il dire che esse possano essere patrimoniali; imperciocchè l'imperio non può essere che pubblico ed essenzialmente legato al corpo politico.

§ IX. E di qui nasce che niuno imperio può essere di sua natura alienabile, sia per vendita e compra, sia per donazione, sia per testamento, sia per diritto di doti, o in altra qualunque maniera, dove questo non sia convenuto nella legge fondamentale dello Stato. Ma se il capo insieme ed il corpo consentano ad una tale alienazione, non può essere che giusta; salve nondimeno quelle ragioni che sogliono invalidare anche i privati contratti.

§ X. Quanto alla seconda questione, il render conto può intendersi in due modi: 1. renderlo siccome a giudice competente: 2. renderlo per proprio onore e per soddisfazione di sua coscienza. Nel primo modo la sovranità non può essere obbligata a render conto che al solo Essere sovrano, padrone e rettore del mondo; perchè in terra niun sommo può senza contraddizione e grandissimo sconcerto esser sottomesso ad un altro sommo. Ma la gloria di ciascun sovrano richiede, il richiede la sua pace e la tranquillità e felicità de' popoli, che mostri al pubblico, in tutte quelle cose che concernono il ben comune, che egli ha operato con grande avvedutezza e pel ben pubblico. È dunque cosa non solo umanissima, ma utilissima altresì, che così nell'imprendere una guerra, come nel conchiudere la pace, nel fare delle nuove leggi, o nell'abolire alcune delle antiche, il sovrano faccia sentirne le ragioni a' popoli; perchè la via della persuasione è assai più acconcia a condurre una nazione, massimamente se fia culta, che quella del misterio e della forza.

§ XI. I modi poi di acquistare legittimamente la sovranità, si riducono a' due seguenti: elezione e successione. Quando le famiglie riunendosi dallo stato di dispersione si creano un capo con tut-

t'i diritti di sovranità, è una elezione. Nè si può dubitare che non sia il più giusto titolo all'imperio. Se queste medesime famiglie nella legge fondamentale stabiliscono che morto il primo sovrano, l'elezione del nuovo torni al corpo politico, dicesi governo elettivo. Tal è il regno di Polonia, l'Imperio Germanico, il Papato. Ma se nella prima elezione dichiarano di eleggere non solo la presente persona, ma tutt'i suoi eredi e discendenti, e mancando la linea retta, i collaterali, il regno è elettivo *in causa*, ma successivo *in effectu*, per vigore della prima elezione. E tali sono la maggior parte delle monarchie europee. Vi può essere qualche limitazione nella legge fondamentale di successione. Perchè, v. g., possono ammettersi alla successione anche le donne, dove manchino i maschi; siccome è in Ispagna, in Napoli, in Inghilterra, in Ungheria, ec.; e si possono escludere, come in Francia, per la legge Salica.

§ XII. Ma non sarebbe men legittimo l'imperio, se un uomo savio ed umano, usando delle persuasioni, ed unendo le sparse famiglie, desse loro delle leggi, e pel ben del comune le si sottomettesse. Perchè usando a questa maniera il diritto di paterna beneficenza, verrebbe, parte pel suo fatto e parte pel consenso della moltitudine, ad acquistare tutt'i diritti di sovranità. Sembra che a questo modo Romolo fondasse il Regno Romano, e quegli altri de' quali è detto di sopra.

§ XIII. Si può egli acquistare un giusto imperio per forza d'arme? — È detto più d'una volta che la forza sola non dà alcun diritto a nessuno; che anzi ogni forza, per potersi giustamente usare, voglia essere regolata da' diritti. E perciò sic-

come niuna privata persona potrebbe per forza divenire legittima padrona de' diritti altrui; così non si potrebbe acquistare un giusto imperio per la sola forza dell'arme. Una delle più belle leggi de' Decemviri era, *adversus fures et latrones perpetua auctoritas esto.* Ma i Quiriti, che aveano questa legge nel loro più antico e rispettabile codice, l'osservarono essi con gli stranieri? Eteocle, dice Cicerone nel terzo degli Ufizi, capitolo 13, presso Euripide nella tragedia detta *Le Fenisse*, avendo detto:

Nam si violandum est jus, regnandi gratiâ
Violandum est; aliis in rebus pietatem colas:

Capitalis (dice questo filosofo) *Etheocles, vel potius Euripides, qui id unum, quod omnium sceleratissimum fuerat, excerpsit.*

§ XIV. Del resto un imperio acquistato per forza d'arme e violentemente, dove poi col tempo sia riconosciuto da' popoli, ed approvato, benchè per avventura nel suo principio non sia stato giusto, viene siccome dicono i giureconsulti, per una certa *ratihabitionem*, ad essere convalidato e giustificato.

CAPITOLO VII.

Degl' interni diritti della Sovranità.

§ I. Gl' interni diritti della sovranità non risguardano ad altro fine se non che alla sicurtà e tranquillità interna della repubblica, ed alla prosperità e grandezza così delle famiglie, come di tutto il corpo. Gli uomini vengono assicurati ne' loro diritti per le leggi criminali e civili, per cui man-

tiensi la giustizia: tendono alla felicità per le leggi che favoriscono la virtù, e prosperano per le savie leggi economiche, vale a dir quelle che animano e regolano l'arti e 'l commercio. Se la cura di tutto il corpo politico è riposta nel sovrano; séguita che a lui appartenga il diritto generale di tutte queste leggi. Egli soddisferà alle naturali obbligazioni col non lasciar niun delitto impunito; col far distribuire i suoi diritti a ciascuno prontamente e senza parzialità; col promuovere l'affezione al ben pubblico, o sia la virtù; coll'animare e regolare i fondi della privata e pubblica sussistenza ed opulenza, cioè l'arti e 'l commercio: ma egli non servirà meno alla sua gloria e grandezza. E se la coscienza di aver fatto una persona felice è grandissimo e sincerissimo piacere, qual dee esser quello di aver renduta felice l'intera repubblica? È un gusto e senso, dice Platone, che non possono interamente provare e gustare che le anime fatte per la vera felicità. Ma discorriamo qui più distintamente di questa potestà legislatrice.

POTESTÀ LEGISLATRICE.

§ II. È dunque la potestà legislatrice quella di applicare la legge universale del mondo a' particolari interessi della repubblica, e formarne delle leggi civili, siccome custodi de' diritti di ciascuno e di tutto il corpo: di punire i delitti, e premiare ogni distinta virtù: di creare de' magistrati inferiori, siccome depositarj ed esecutori delle leggi. La legge civile vien definita, un precetto generale appartenente a tutto il corpo politico, fermato per una reciproca sponsione del sovrano e del popolo. Di qui è che Aristotile chiama le leggi

civili patti pubblici, sia che si considerino come una nuova sponsione, sia che si abbiano come conseguenze del primo patto sociale e della legge fondamentale della repubblica. Dond'è che Teodorico re d'Italia; nel suo Editto num. 26, dice magnanimamente: *Noi vogliamo che le medesime leggi leghino noi ed i nostri popoli.*

§ III. Disputano i Forensi ed i Casisti, se la materia delle leggi civili sieno le sole azioni esterne ed indifferenti, o anche le interne e precettate o vietate dalla legge di natura. E vi ha di coloro che sostengono assurdamente, le leggi civili non aver altra materia, se non che le azioni esterne ed indifferenti. — Potea dirsi sciocchezza maggiore? Ma da questa sciocchezza nacque la sediziosa massima, che le leggi civili non obblighino in coscienza. Le ragioni che dimostrano l'assurdità di questa dottrina, sono: 1. Le leggi civili non son altro se non che un modellamento della legge di natura, secondo i varj rapporti che ella può avere in diversi tempi, luoghi, climi, bisogni umani, temperamenti di persone, età, sesso, ec. Or se la legge di natura riguarda i costumi tanto interni che esterni, a quel medesimo fine tendono le leggi civili. Perchè *quid valent sine moribus leges?* dice saviamente Orazio. 2. Che faremmo di tante leggi civili, la cui materia sono l'empietà o la pietà, l'omicidio, l'adulterio, il ratto, il danno, la calunnia, ed infinite altre cose simili, che niun dirà esser di lor natura indifferenti? 3. Non vi è, dice avvedutamente S. Tommaso, azione nessuna indifferente in ipotesi, o in individuo, ancorchè ve ne sieno in tesi, o in genere. Dunque ne' corpi politici certe azioni o non-azioni, che in genere possono considerarsi siccome indifferenti, hanno de' rapporti necessarj

popolo. Questo si vuol ben intendere. Non era il popolo che facea le leggi: i savj le proponevano al popolo, e 'l popolo non facea che approvarle. Le buone leggi degli Spartani furono di Licurgo; quelle di Atene di Solone; le leggi romane di Numa, de' decemviri, de' grandi magistrati, del senato. Come nella medicina l'infermo dee raccontare il suo male, ma il medico dee apprestarvi la medicina; così i popoli esporranno modestamente i loro mali politici, ma il dar le leggi appartiene alla sovranità cinta di savj.

§ VI. Un'altra questione è: Giova egli cambiare spesso leggi? — Platone è di sentimento che niente può più nuocere alla repubblica, quanto il cambiare spesso leggi: 1. perchè si avvezza il popolo a disprezzarle e chiederne sempre delle nuove: 2. perchè le leggi non governano il pubblico per sè medesime, ma per un costume che generano a poco a poco: e cambiare spesso costume è ad ogni nazione pericoloso; perchè a quel medesimo modo il popolo ignorante si persuade, la giustizia non essere immutabile, ma dipendere dal capriccio degli uomini.

§ VII. Le leggi civili servono di ragion pubblica in ogni Stato, ed elleno medesime son figlie della sapienza del tempo. In certi tempi un popolo è interamente fanciullesco; le leggi dunque di quel tempo son puerili. Il pretendere che un popolo culto e adulto nella ragione viva da ragazzo, è un contraddittorio politico. I Francesi sarebbero ridicoli oggi giorno se volessero vivere a tenore di tutti gli articoli della legge Salica, alcuni de' quali sembrano puerili e pieni d'ignoranza del vero governo. *Chi strigne la mano*, dice una delle leggi Saliche, *ad una donna ingenua, quindici soldi di pena: chi le strigne il braccio*, 30

soldi, chi le prende il gomito, 35 *soldi: chi le tocca il petto*, 45. In certi tempi tutto un popolo è feroce; le leggi dunque di quel tempo son fiere: potrebbero elleno osservarsi ne' tempi puliti ed umani? Le leggi di Dracone date agli Ateniesi diceansi scritte col sangue; non erano adunque osservabili ne' migliori tempi. La legge de' Cinesi, che condanna certi rei ad essere affettati, mille fette, seicento fette, trecento fette, ec., dimostra assai che quel governo non è ancora sì savio, come ci si dipinge.

§ VIII. La conseguenza adunque di questo discorso è, che le leggi debbono esser proporzionevoli al grado di sapienza e di politezza de' popoli; al grado dell'arti, del commercio, delle scienze, del modo di vivere. Le leggi europee de' tempi in cui le nazioni erano l'une chiuse per l'altre, le quali vietavano l'uscir del denaro, oggi giorno nuocerebbero allo Stato, essendo tutt'i popoli rivolti al commercio. Le leggi che vietano l'uscita delle derrate e delle manifatture, o le caricano soverchiamente di dazj, sono da abolirsi, come nocevoli in tempo di traffico. Le leggi le quali proteggeano le scuole d'idee astratte, di ciarle, e delle antiche leggi, richieggono riforma in un secolo di Filosofi e di Matematici. Vi è un'infinità di casi in cui le leggi antiche, o puerili o fiere, non trovano più luogo.

§ IX. Una terza questione è: Giovano più al buon governo de' popoli le molte, o le poche leggi? — Platone dice, essere grande argomento di nazione corrotta la moltitudine delle leggi. Potrebbe quistionarsi, se la moltitudine delle leggi guasti il costume, o il costume guasto tragga seco una moltitudine di leggi. Vi è da dire da ambe le parti, e nondimeno io sono più per la prima.

Le ragioni sono: 1. Non si possono far di molte leggi senza molto premere la natura; ma chi molto preme fa de' malvagi: si può dire quel che dicea S. Paolo: *Non cognovi peccatum nisi per legem.* 2. Le molte leggi aumentano le azioni e le liti, e tutto questo nuoce allo Stato ed al costume. 3. Non è possibile che in molte leggi non sieno di molte antinomíe; e le antinomíe sciolgono la giustizia, dando a' giudici il potere di giudicar come vogliono. 4. Finalmente o voi potete avere per educazione buoni giudici e savj, e poche leggi bastano al governo; o no, e le molte li stordiranno, ed i popoli saranno governati a capriccio.

§ X. Si domanda ancora: Dee il legislatore servirsi o no di proemio? — Il proemio della legge chiamasi quello in cui il legislatore dimostra la cagione della legge e la sua utilità e necessità, studiandosi per le ragioni farla rispettare ed amare da' popoli. Molti antichi legislatori non istimarono degno della loro grandezza usar proemio. Platone nelle sue Leggi impiega presso che un libro intero a mostrare la necessità d'un proemio. Gli uomini son esseri razionali, e si lasciano meglio condurre per la ragione che per la sola forza. Vero si è che in tempi culti e filosofici il proemio di una legge vuol esser savio, sodo e ben ragionato, affinchè anzi di giovare, non nuoccia mettendo la legge in derisione.

§ XI. Dopo il decimo secolo cristiano si è veduta nascere una questione tra' politici, ignota ne' primi tempi del Cristianesimo, ed è: Può egli o no la Chiesa, cioè il sacerdozio, fare delle leggi così propriamente dette? — Non si disputa, se il sacerdozio possa farle, dove le leggi per legge fondamentale dello Stato si fanno nelle pubbliche assemblee di tutta la nazione; perchè essendo in

tutt' i regni cristiani il sacerdozio una delle più cospicue e savie parti della repubblica, vi hanno senza dubbio quel medesimo diritto che tutti gli altri cittadini. In Inghilterra tuttavia i vescovi hanno nella Camera alta il lor diritto legislativo; e l'aveva in Francia tutto il clero, mentre durò il costume di non far leggi che ne' comizj generali della nazione. Anche in Italia, quando le leggi imperiali dettavansi nel piano di Roncaglia, i vescovi vi avevano il primo posto.

§ XII. La questione dunque si ristringe, se il clero, sia ciascuno nella sua diocesi, sia unito ne' concilj, possa esso solo dar leggi alla nazione. Tutti gli antichi concilj non han fatto che canoni, cioè regole le quali di per sè non hanno forza coattiva del corpo. La parola legge è imperiosa; e perchè suppone giurisdizione temporale, e la forza della spada da obbligare con le pene afflittive del corpo, non può convenire al sacerdozio, il quale di per sè non ha nè giurisdizione temporale, nè il *jus gladii*. E di qui è nato che la Chiesa costantemente ne' suoi giudizj si è dichiarata sempre esser lontana dalle pene del sangue; anzi per solo difetto di cristiana mansuetudine pronuncia irregolari i giudici criminali, ancorchè abbian giustamente condannati alla morte i rei. Il jus dunque legislativo ripugna all'essenza del sacerdozio. Ma se i canoni ecclesiastici sono da' sovrani approvati, promulgati e corredati di pene temporali, acquisteranno per la forza dell'imperio la natura di leggi, e saranno tali nelle mani de' magistrati pubblici.

DELLE PENE DELLE LEGGI.

§ XIII. Ogni legge costa di decreto e pena. La legge serve ad indirizzar l'uomo al suo fine; ma per farlo si richieggono due cose: 1. ch'egli vegga il fine ed i mezzi più acconci: 2. che vi sia determinato con qualche motivo potente a raffrenare l'appetito di uscire della rettitudine. A fare il primo serve il decreto della legge: il secondo tiensi con la pena.

§ XIV. Per poter meglio intendere la forza delle pene, si consideri che il cuore dell'uomo è composto di due primitive ed essenziali affezioni, amor proprio e pietà; delle quali la prima può chiamarsi forza concentriva, l'altra forza diffusiva. La prima vuol tutto tirare a sè; la seconda tutto dare agli altri. La sola forza concentriva distrugge l'uomo per separarlo da ogni simile, e lasciarlo solo: la diffusiva sola il distrugge distaccandolo dal suo ceppo. Dunque l'arte di mantenere un corpo civile è di ridurre all'armonico queste due forze primitive, ritenendo e restrignendo la concentriva, il che s'ottiene con le pene che frenano la soverchia cupidità; e dilatando la diffusiva, il che si può conseguire con de' premj della virtù.

§ XV. La pena è ogni cosa che affligge o il corpo o l'anima. S'affligge l'animo e frenasi l'iniqua cupidità con le pene d'infamia: il corpo con le pene pecuniarie, che sottraggono all'uomo il suo sostegno; con la relegazione, deportazione, esilio, che il privano de' comodi e de' piaceri della patria e de' suoi; e con tutte le pene che toccano immediatamente il corpo, come carceri, galee, frusta, mutilazione; e pene finalmente capitali.

§ XVI. Le pene vogliono essere proporzionevoli alla quantità del delitto: ma la quantità del delitto non si vuol misurare pel solo male fatto ad altri, ma per la somma di tutte le circostanze, della persona offesa, dell'offenditrice, del luogo, del tempo, del modo, dello scandalo pubblico, e di tutte le conseguenze che possono dalla colpa o dal delitto derivare. Nello stato di natura in molti casi la sola pena del taglione può essere bastante compenso; ma nelle repubbliche le pene debbono risguardare a quattro fini: 1. a ristabilire l'offeso nel primo stato, o quanto si può d'appresso: 2. ad emendare il reo, affinchè non diventi ardito per commettere di simili misfatti: 3. a reprimere lo scandalo pubblico che nasce dal mal esempio: 4 a soddisfare alla maestà offesa.

§ XVII. Di qui segue che le leggi penali della maggior parte de' popoli barbari, raccolte da Lindebrogio nel suo *Codex Legum antiquarum*, le quali non puniscono i più gravi delitti che con le sole multe, o sieno pene pecuniarie, non erano acconce al buon governo: perchè elleno anzi di frenare la forza concentriva, venivano a dilatarla negli uomini ricchi e potenti. Diamone un esempio. Una delle leggi longobarde stabilisce: *Chi ammazza un suddiacono* 300 *soldi di pena*: *un diacono* 400: *un monaco* 500: *un prete* 600: *un vescovo* 900. Perchè si capisca meglio quanto importino queste pene, sappiasi che un buon cavallo valutavasi di quei tempi 10 soldi. Dunque la pena di chi ammazzava un suddiacono era di 30 cavalli: quella del preticidio di 60: quella dell'omicidio d'un vescovo di 90. A quei medesimi tempi un montone stimavasi un soldo. Dunque l'ammazzatore d'un suddiacono si redimea con 300 montoni; d'un prete con 600; d'un vescovo con 900.

Quel che ancora fa più orrore, che in certe di quelle leggi de' popoli settentrionali si compone a pene pecuniarie fino il parricidio.

§ XVIII. Gran questione è tra' trattatori del jus naturale, donde nasca il diritto delle pene capitali. Se la potenza civile, dicono essi, nasce originariamente da un contratto sociale delle famiglie, potevan esse, le famiglie, consentire alla distruzione di sè medesime? Niuno ha diritto di ammazzarsi; dunque tutti non l'hanno: come dunque poteano trasferirlo?

§ XIX. Grozio pare molto inclinato a credere che il diritto delle pene capitali nasca in Dio dalla sua autocrazia o indipendente signoria, e dalla sua onnipotenza. E perchè questa signoria e potenza derivasi da Dio alle supreme potestà, dal medesimo fonte è la giustizia punitrice di pene capitali. Obbes ha sostenuta questa massima apertamente. Egli fa discendere il diritto di signoria tanto in Dio, quanto negli uomini, dalla potenza irresistibile. Sembra che gli antichi popoli, ed ancora i barbari avessero presso a poco le medesime idee. Tra gli antichi Tedeschi, dice Tacito, le pene afflittive del corpo non erano che de' preti, siccome ministri di Dio, il quale solo può avere il vero jus *vitae et necis*. Nelle leggi decemvirali tutte le pene di morte son sacrificj che si fanno agli Dei: *Sacer esto*, per voler dire *pena di morte*. E di qui nacque che le pene capitali si chiamassero *supplicia*, volendo con ciò significare ch'erano offerte fatte agli Dei, in soddisfacimento dell'offesa Temi. Anche oggi giorno tra' selvaggi i rei di morte s'immolano alle loro Divinità.

§ XX. Ma questo sentimento è falso e pericoloso. È falso, perchè confonde la potenza col di-

ritto. Non è la potenza che crea il diritto, ma il diritto regola la potenza (Veggasi la nostra prima Dissertazione). Dio ha tanti diritti da punir capitalmente, che non era necessario a Grozio ricorrere alla potenza irresistibile. È vero poi che niun uomo ha il diritto di ammazzarsi: ma ogni uomo ha il diritto alla pena del taglione; e questo diritto per l'unione della volontà passa nella volontà comune dello Stato, cioè nella legge.

§ XXI. La materia delle pene sarebbe infinita: ma noi non abbiam tempo per l'infinito. Finisco adunque con due questioncine. 1. Chi dee esser punito? — La risposta è pronta: chi ha peccato. Ma quel *chi ha peccato* comprende tanto la causa principale, quanto i complici, sia che vi abbiano conferito con la forza corporea, sia col consiglio, col comando, col favore, coll'esempio, o con qualunque altro soccorso. Tutti sono rei, sebbene non tutti al medesimo grado. Dunque le leggi che puniscono i figli per li padri, i congiunti pel reo principale, concittadini, o altre persone, dove non sien complici, sono leggi inique, ripugnanti egualmente alla natura ed alla legge divina positiva: *Filius non portabit iniquitatem patris.*

§ XXII. 2. Le pene vogliono essere più tosto aspre, o miti? — È difficile il rispondere con un sì, o no, alla presente questione. È da aversi riguardo alla natura del clima onde sono gl'ingegni umani, alla forma del governo, allo stato del costume, ed a mille altre circostanze. Tra i popoli poco sensitivi, come quelli de' climi freddi, o troppo elastici e mobili, come ne' paesi caldi, le pene vogliono essere più tosto severe ed aspre, che no; perchè ne' climi freddi la forza diffusiva delle persone è lenta, ond'è ch'è più forte la concentriva; e ne' paesi caldi il cervello sempre in

moto non si può frenare senza molta severità. Di qui è che certi supplicj inglesi, svezzesi, tedeschi, ovvero africani ed indiani, spaventano noi altri. Ma ne' climi temperati, dove le due forze vanno più all'armonico, la ferocia delle pene non è nè necessaria nè utile.

§ XXIII. Finalmente non è tanto la severità delle pene quella che scuote i popoli e li frena, quanto la prontezza e la puntualità. Niuno dee lusingarsi di poter eludere la pena: e questa pena dev'esser prontissima, grande o piccola che sia. La sperienza ci fa vedere che allora i gastighi de' ragazzi giovano quando seguono immediatamente alla colpa; perchè allora il piacere di aver fatto male vien subito ad essere estinto e represso pel dolore del castigo. Or tutt'i popoli sono ragazzi sotto la legge.

MAGISTRATI.

§ XXIV. Come il diritto supremo della legislazione, e con ciò la suprema giurisdizione, non è che della sovranità; così il diritto di creare i magistrati politici, cioè gli applicatori delle leggi a' fatti degli uomini, gli esecutori ed i giudici della giustizia non dipendono che dalla sola suprema autorità. Ognuno dunque il quale ha il diritto del mero e misto imperio, tribunale, giudicatura, non dee riconoscere altra sorgente che la sovranità, sia laico, sia clerico. Chi ardisse farsene indipendente, attaccherebbe il più gran diritto di maestà, e sarebbe ribello.

§ XXV. Ne' tempi antichi i sovrani medesimi presedeano ne' giudizj. Si è disputato tra' politici, se fosse ciò meglio che non è l'amministrare la giustizia per mezzo de' magistrati. Tra le nazioni

barbare, dove non v'ha leggi scritte, è necessario che il sovrano medesimo sia il giudice de' diritti privati e delle private offese, potendosi meno temere del suo arbitrio, che di quello de' particolari. Ma nelle nazioni culte, dove sono codici di leggi, i sovrani si son sottratti da queste cure, salvo il diritto di ultimo ricorso. Nè era a farsi altrimenti. 1. Ne' popoli culti la quantità delle azioni è presso che infinita; non vi si può dunque attendervi da un solo? 2. Il sovrano è esecutore delle leggi; dunque non gli conviene esser giudice, perchè altrimenti sarebbe giudice e parte. Le cure dunque del sovrano sono scegliere magistrati dotti e giusti, e poi dir loro quel che diceva un gran principe: *Io governo voi, e voi governerete i popoli a tenor delle leggi.*

§ XXVI. In certi paesi è trascorsa una massima perniciosa al sovrano ed a' popoli insieme, e contraria a tutte le leggi di tutt'i popoli; ed è, che non bisogna troppo pubblicamente punire i magistrati che peccano o per ignoranza o per malvagità, affine di non metterli in discredito del pubblico: massima contro la buona politica e la giustizia. In tutte le leggi romane, nelle nostre Costituzioni e nelle leggi di tutt'i popoli, niun vien punito più severamente quanto un magistrato ingiusto o per ignoranza o per malvagità di cuore: 1. perchè mette in odio il governo: 2. perchè discioglie il vincolo del corpo civile, che son le leggi: 3. perchè aumenta i delitti ed i vizj, e questi spiantano l'arti e la fatica, primo sostegno di ogni Stato. La ragion poi che ne adducono, è così falsa come la massima. Un magistrato ignorante o scellerato si punisce in due modi: si toglie dall'impiego e si assoggetta alle pene de' facinorosi. Si rimette un savio ed onesto; ed è finito lo scandalo.

DOMINIO EMINENTE.

§ XXVII. Poichè le famiglie si unirono in un corpo e si sottomisero ad un governo, tutti i diritti, così personali, come reali, furono ipotecati alla legge generale della repubblica: *Salus publica summa lex esto.* Il sovrano adunque, moderator di tutt'i diritti delle persone, vien con ciò ad avere un diritto supremo su le persone tuttequante, e su tutti i loro beni. Ogni persona, ogni famiglia ritiene la proprietà di tutt'i diritti personali e reali; ma il sovrano ha un dominio eminente, per la forza del quale può e dee far servire così le persone come i beni alla pubblica felicità. Come nel corpo fisico gli occhi, le orecchie, la lingua, le mani, i piedi, ciascun membro ha la proprietà di quel ch'è suo; e nondimeno la mente ha il diritto di far servire tutt'i membri, e le loro proprietà alla conservazione e felicità del tutto; così è del sovrano e del corpo politico. Dov'è da considerare che niuna persona di qualunque ceto ed ordine, niun bene di qualunque natura, può sottrarsi da questo diritto senza usurpare violentemente la proprietà dell'imperio, e dissociare il corpo civile.

§ XXVIII. Hanno osservato i savj politici che in ogni repubblica i beni sono pel patto sociale sottomessi a due ipoteche: 1. al bene di quel villaggio, terra o città dove sono situati: 2. al bene di tutta la repubblica. Questo porta il contratto sociale. Dunque tutte le persone che pretendono sottrarneli o attivamente o passivamente, sono ingiuste, tendendo a snervare l'unione primitiva; e perciò sono soggette alla punizione della legge generale.

§ XXIX. Del resto l'uso di questo dominio eminente dee riguardare il ben pubblico dello Stato anche per interesse del sovrano; perchè le ricchezze del sovrano vere e stabili non possono essere che quelle del popolo. L'accumular denari nell'erario, e sottrarli alla pubblica circolazione, è il peggior male che il sovrano possa fare a sè ed a' popoli. E questo vuol dire Tacito, quando scrive: *auri vis atque opes Principibus infensae.* Nel parlamento generale di questo Regno tenuto da Alfonso I nel 1442, questo magnanimo e savio re apertamente protesta ch'egli non farebbe altr'uso de' tributi de' popoli, nè gli converrebbe farne, se non quello che richiederebbe la pubblica salute e felicità dello Stato (*).

SCUOLE E SCIENZE.

§ XXX. Tutti gli uomini son più quel che si fanno per educazione, che quel che nascono. Egli è il vero che le proprietà della natura umana e le di lei forze primitive sono indelebili; ma son però modificabili in infinite maniere. È un errore il credere che tutto in noi faccia il fisico ed il clima. La natura ed il clima danno la pasta; ma l'educazione la figura. Or l'educazione principale, che forma gli uomini negli Stati politi, vien principalmente dal governo e dalle scuole. Niente fu mai meglio dimostrato, quanto è stato questo punto da Platone nella sua *Repubblica*, e niente ci è meglio manifesto per la storia. Il presente fisico ed il clima della Grecia Europea ed Asiatica è il medesimo che fu 2000 anni addietro. Non si cambiano i climi. Ma è il medesimo il co-

(*) *Privilegj e Capitoli di Napoli*, pag. 8.

stume? La cagione del divario non è che il presente governo Turco e le presenti scuole.

§ XXXI. Se dunque al sovrano appartiene ogni diritto che serve alla conservazione e felicità della repubblica; e le scuole vi han tanta parte, quanta si è veduta; tutte, dalla più bassa alla più alta, e di ogni ordine e ceto, sono immediatamente sottomesse al pubblico imperio. Il sovrano ha il diritto di sapere chi insegna, dove, che, come; e non trovando che queste cose corrispondono al ben pubblico, di abolire, di creare, di modificare e correggere. E quindi è nato che la pubblicazione de' libri in tutt'i buoni governi siasi sottomessa all' ispezione sovrana.

CULTO RELIGIOSO.

§ XXXII. Tra' popoli i quali non hanno una religione rivelata immediatamente da Dio, nè un ministerio divinamente stabilito, l'autorità de' sovrani su de' preti è indefinita; perchè i preti, il culto, i tempj, e quanto appartiene a quelle superstizioni, tutto dipende originariamente dagli uomini. Quindi è che in Roma pagana il sommo pontefice, il collegio de' pontefici, il collegio degli áuguri, ed ogni cosa che apparteneva alla Divinità, templi, sacrificj, feste, ceremonie, era sottomessa all' autorità del senato; perchè tutte le cose umane in ogni governo sono sottoposte alla sovranità.

§ XXXIII. Ma il caso è differente fra noi Cristiani. Noi abbiamo un corpo di dottrine religiose e morali, detto la divina Scrittura, datoci da Dio medesimo per mezzo di uomini inspirati: noi abbiamo un ministerio sacerdotale fondato da Gesù Cristo sommo nostro legislatore. Vi è dunque qual-

che cosa nella religione indipendente dalla sovranità, che costituisce la maestà del sacerdozio. I sovrani cristiani hanno tutto il diritto in quel che appartiene al corpo politico; e nondimeno il sacerdozio ha di certi diritti che non rilevano che da Dio solo. Queste due sorte di diritti non sono per loro natura opposte: ma le pretensioni da ambe le parti l'hanno commesse insieme in modo, che da lungo tempo ne son nati quei contrasti e quelle guerre di giurisdizione che hanno turbata la Chiesa e gli Stati. Molti grand'uomini si sono studiati di conciliare le opposte ed innasprite parti. Io non mi misuro con questi grandi uomini, per non parer troppo corto: ma m'ingegnerò anch'io di farlo al modo mio.

§ XXXIV. Cominciamo da un principio, nel quale si conviene da ambe le parti, ed è che il regno di Gesù Cristo, di cui i sacerdoti son ministri, non è un regno temporale, ma puramente spirituale. Il Legislatore medesimo se ne dichiara: *Regnum meum*, dic'egli, *non est de hoc Mundo*. Si può vedere come questo luogo è stato commentato da' Santi Padri, appresso monsignor Bossuet nell'eccellente opera *Defensio Cleri Gallicani*, e nell'altra di Dupin francese collo stesso titolo. Tutta la Chiesa approva questo sentimento nell'Inno dell'Epifania, cantando:

Non eripit mortalia
Qui regna dat cælestia.

§ XXXV. Da questo principio séguita che al sacerdozio non conviene altra cura, salvo quella delle cose spirituali; e che tutto ciò ch'è temporale è sottoposto al governo de' sovrani. Ora lo spirituale è: 1. la dottrina rivelata, che costituisce la fede ed i principj di morale del Cristiane-

simo: 2. l'amministrazione de' sacramenti: 3. la disciplina ecclesiastica. Il sacerdozio dunque per diritto divino è depositario della dottrina evangelica, predicatore della parola di Dio, ministro de' sacramenti e custode delle regole apostoliche riguardanti la disciplina della Chiesa. Ma tutto ciò ch'è temporale, sia ne' beni, sia nelle persone, sia nelle azioni delle persone, tutto dee fare concerto col corpo politico, esser sottomesso alla maestà del governo, e dipenderne, ancorchè se ne sia esentato per privilegi; perchè i sovrani quando concedono de' privilegi, non intendono di disciogliere il corpo civile e farne più sovranità; anzi è dubbio se 'l potessero.

§ XXXVI. Spieghiamo questo più chiaramente. I magistrati secolari non sono nè depositarj, nè interpreti, nè maestri, nè predicatori della dottrina cristiana, nè ministri de' sacramenti, nè di per sè stessi hanno diritto alcuno di formar regole ecclesiastiche. Tutto questo appartiene di diritto divino al sacerdozio, essendo in sostanza spirituale. Ma gli uomini i quali si consacrano al sacerdozio, i beni che si stabiliscono per loro sostegno, tutte le azioni esterne fatte per essi, anche in esercitando il loro uffizio, i tempi, i luoghi, le fabbriche destinate al culto religioso, sono di lor natura ed origine cose temporali, ancorchè legate colle spirituali. Benchè adunque il sovrano ed i suoi magistrati non abbiano diritto alcuno sullo spirituale; nondimeno appartiene alla loro incumbenza di vedere e regolare tutto quello che vi è di temporale, affinchè faccia armonia col corpo civile.

§ XXXVII. Così il diritto della sovranità non si estende a fare che non si predichi la parola di Dio, che non si amministrino i sacramenti, che

non vi sieno de' templi e delle feste, che non vi sieno beni da sostenere i ministri, che non vi sieno canoni regolanti la disciplina; ma può e dee vedere chi e quanti si consacrino al sacerdozio: chi, dove e quando predichi: da chi, dove e come si amministrino i sacramenti: come si osservino gli antichi canoni, e quali sieno i nuovi che si vogliono introdurre: quanti templi, e dove si fabbrichino: quanti e quali beni, e da chi si consacrino al sacerdozio. E trovando che in qualcuna di queste parti o si manchi o si abbondi con discapito della religione o della repubblica, o con inquietudine de' popoli, con ingiuria de' suoi diritti, può e dee darvi de' provvedimenti necessarj. Questo, oltre che nasce dalla natura stessa dell'imperio, si conferma per l'uso continuo che ne han fatto tutt'i sovrani cristiani, e per l'autorità de' concilj medesimi antichi che l'han riconosciuto.

§ XXXVIII. Dunque se in queste materie il sacerdozio gode un'immunità sia personale, sia reale, non è che un privilegio del sovrano. Privilegio assai conveniente al posto, privilegio rispettabile; ma dove se ne abusi, è sottomesso alle cure dell'imperio, a cui dee premere la salute dello Stato e l'illibatezza della religione, come uno de' sostegni della repubblica. Non debbono adunque gli Ecclesiastici pretendere che la maestà dell'imperio non si opponga a' loro abusi. Quando l'imperador Teodosio diede fuori una legge vietante i nuovi acquisti pel soverchio abuso che se ne faceva dagli Ecclesiastici, S. Girolamo scrisse: *Non doleo legem, sed quod legem meruerimus.*

§ XXXIX. Diciam qui due parole de' beni della Chiesa. La parola Chiesa prendesi da noi un poco diversamente che non si fece ne' primi tempi cri-

stiani. Allora non si prendea che nel solo senso di un ceto, o congregazione di Cristiani laici e preti, cioè discepoli e maestri. Quando si dice la Chiesa di Antiochia, la Chiesa di Efeso, la Chiesa di Roma, non s'intende negli antichi scrittori che tutto il corpo de' credenti sotto la direzione de' loro pastori. Allora dunque i beni di Chiesa non erano i beni de' preti, ma i beni offerti dalla carità de' credenti pel sacerdozio e pel popolo. Dunque il proprietario n'era tutto il corpo de' fedeli, ed i sacerdoti non erano che i depositarj ed economi, non padroni. Di qui è che non poteano prenderne altra porzione che quella la quale era necessaria ad un congruo mantenimento. Questa verità si conservò illibata fino al XII o XIII secolo, e fu sempre dichiarata e confermata da' sacri canoni. S. Bernardo scrivea pe' sacerdoti amministratori: *quidquid de altari retines, praeter simplicem victum et nudum vestitum, tuum non est, furtum est, rapina est, sacrilegium est.* Erano i canoni del Concilio IV Cartaginese, che fu confermato nel Concilio di Trento. Su questo fondamento i migliori Teologi hanno insegnato che un beneficiato il quale abbia di casa sua da poter vivere comodamente, non può tòrre niente dal comune della Chiesa, cioè dalle rendite del benefizio, senz'essere un ladro.

§ XL. Ma noi abbiamo dati alla parola Chiesa due altri sensi particolari, de' quali uno è particolarissimo, intendendo le fabbriche de' templi, l'altro men particolare, intendendo i ministri. E di qui è che que' beni i quali per lor origine e fondazione erano di tutte tre queste parti, cioè de' ministri, del popolo e de' templi, l'abbiamo ridotti ad essere quasi che interamente de' soli ministri, per una fallacia di divisione, ed a poco

a poco s'è andato tanto avanti ad insegnare una dottrina aliena da tutt'i canoni, e cagioni di mille mali nel rilasciamento della disciplina, ed è che i beneficiati sieno proprietarj e liberi padroni de' beni ecclesiastici.

§ XLI. Dunque il sovrano, in qualità di sovrano, in qualità di custode della religione, in qualità di primo Cristiano, ha il diritto di obbligare gli Ecclesiastici all'uso de' canoni rispetto a' beni ecclesiastici, cioè di farli servire al ben del corpo. E perchè ogni regno cristiano è una Chiesa cristiana; in un bisogno di tutto il regno, come di peste, di carestia, di guerra, ha il diritto di far servire questi beni per la salute dello Stato, cioè di tutta la Chiesa del suo regno.

CAPITOLO VIII.

De' Diritti esterni dell' Imperio.

§ I. I diritti esterni della sovranità si possono ridurre, com'è detto, a questi tre: 1. diritto di guerra e pace: 2. diritto di alleanza o confederazioni: 3. diritto di ambascerie. Noi affrettandoci all'esito di questo libretto, saremo in questa parte brevissimi: ma incominciamo dal diritto di guerra e pace.

§ II. La guerra nasce con noi, dice Platone; perchè l'uomo è naturalmente animale irritabile, e perciò vendicativo; e la prima e la più gran guerra, sia tra le persone, sia tra gli Stati, è quella che si fa per istizza e per motivo di vendetta. Il vendicarsi, dice un Eroe appresso Omero, *è più dolce dello stillante mele.* Non saprei dire perchè: ma il fatto è certo. Appresso, l'uomo è bisogno-

so, ed amante più di vivere dell'altrui, come quello che si può aver presto, che del prodotto delle sue lunghe e metodiche fatiche. E questa è una gran cagione di guerra di persona a persona, e di Stato a Stato. I Tedeschi, dice Tacito, non amano di coltivar la terra, perchè non hanno la pazienza di aspettare per mangiare. Quando lor manca, si mettono in armi, e depredano i vicini: stimanla cosa non solo più presta, ma ancora più magnanima. Quest'era la vita di tutt'i popoli selvaggi e barbari de' tempi antichi, ed è oggi de' Tartari e di gran parte degli Africani.

§ III. In terzo luogo, l'uomo è animale invidioso; il vedere un altro, che gli è vicino, da più di sè, l'opprime di dispiacere, e 'l riempie di paura. Siccome un nano sentirebbe oppressione a misurarsi con un uomo di giusta statura, e se potesse, il farebbe coricare a terra, per non sentirne la superiorità; così le vicine famiglie ed i vicini Stati difficilmente si acconciano a vedere altre famiglie ed altri Stati da più di loro. E quindi nasce una guerra perpetua così nello Stato, come nel mondo. La maggior parte delle guerre de' Romani furono figlie della gelosia e dell'invidia.

§ IV. Finalmente l'uomo è animale cupido ed ambizioso di regnare. È portato a facilmente stimare che quanto è più ricco e più potente, tanto sia per esserne più felice. E da questa cupidità ed ambizione nasce un'infinità di guerre desolatrici della terra. Sallustio: *Una, et ea vetus caussa bellandi est profunda cupido imperii et divitiarum.*

§ V. Si può facilmente dimostrare che l'uomo o lo Stato guadagni molto più nel ridurre alla ragione le quattro anzidette interne cause di guerreggiare, che nel lasciar loro la briglia, ed

urtare ad occhi chiusi. È dimostrato che la felicità degli uomini non può consistere che nel minimo de' mali. Or questo minimo de' mali non si ottiene certamente con lasciar correre fin dove va l'irascibile, l'amor della preda, la cupidità, l'ambizione, la gelosia. La vendetta è dolce, diceva Achille: ma ci costa assai meno dolori ed imbarazzi il frenar l'ira, che il vendicarci. Questo si attiene più alla natura ferina, che vuol rompere e rompersi: come le querce, dice Seneca, che si frangono cadendo, nel tempo medesimo che opprimono i piccoli arboscelli. La vendetta di Patroclo costò la morte ad Achille: ed un popolo per vendicarsi dell'ingiurie ricevute da un altro, gli dee prima sacrificare centinaja di migliaja de' migliori suoi sudditi, e lasciar poi gli altri a languire nella miseria.

§ VI. Si vuol soddisfare al bisogno: è naturale ed è giusto. Ma il soddisfarvi con una guerra, non fa che accrescerlo. Quanto è dolce vivere delle fatiche proprie, in pace ed in sicurtà! La natura in tutt'i paesi fa nascere di quel che serve all'uomo; ed ha dato a tutti due mani ed un intelletto capaci di arti. Se tutti i popoli volessero viver di preda, quali sarebber quelli che potessero esser predati? Un ignudo non ha che tôrre ad un altro ignudo. E questo pruova che non è utile la guerra a voler ben vivere.

§ VII. Le persone, e con ciò i popoli composti di persone, son cupide ed ambiziose. Bene: soddisfino dunque alla cupidità ed all'ambizione coll'arti e colla virtù. Ogni nazione può essere ricca se ha giudizio, ed esser gloriosa e rispettata se ha virtù. La repubblica di Atene era una piccola repubblica. Ma ella fu ricca e grande quando coltivò le arti e 'l commercio; quando si fece un

punto di gloria del suo sapere. Quando pensò a dilatarsi per l'armi, si franse su i lidi di Sicilia, perdette l'imperio del mare, divenne povera e disprezzabile, finchè fu inghiottita dalla Romana. Roma medesima, se si fosse contentata di regnare in Italia, forse sarebbe ancora o una gran repubblica o un gran regno. L'avidità e l'ambizione la dilatò; la grandezza l'indebolì; ed i popoli da lei oppressi, volendosi vendicare, la distrussero.

§ VIII. L'uomo, finalmente dicono, è animale geloso e sospettoso d'una maggior grandezza. Niente è più vero. Ma dipenderà egli la sicurtà d'un popolo, il quale si vede minore del suo vicino, dall'abbassare quello che gli fa ombra? Questo metodo ha due grandissimi e certissimi pericoli. Primamente, se riesce il disegno, allora questo popolo intraprendente sarà egli medesimo il temuto, e gli dee avvenire quell'istesso ch'egli ha fatto al suo vicino. Finchè gli Ateniesi furono in uno stato da non dar gelosia a' vicini, furono amati e rispettati. Come crebbero, diedero del sospetto agli Spartani, e caddero per la virtù di questo popolo feroce. Ma quel medesimo sospetto che avea cagionata la rovina degli Ateniesi, unì i Greci e rovinò gli Spartani. La repubblica di Olanda è più sicura oggi per la sua debolezza, che non fu verso la metà del secolo passato, quando la sua grandezza le trasse addosso le armi francesi ed inglesi. Gl'Inglesi hanno adottata questa massima. Ma io non dubito che quando saranno giunti a non temer più i vicini, non sieno per esser temuti da tutti, ed aver tutti per nemici: stato pericoloso per ogni corpo civile. Ma se quello stato non riesce, per amor di star meglio, si sarà spiantato colle sue mani. Questa fu la causa che rovinò i Macedoni ed i Siri, e fu vicina a di-

struggere Roma medesima; e questa ha stranamente indebolita la Svezia. Non è adunque spediente nè per le persone nè per li corpi civili lasciarsi condurre da quelle cagioni di guerra che son dette.

§ IX. Non si può adunque, dirà taluno, nè si dee far guerra? — Son due questioni: una, se si dee; l'altra, se si può. Quanto alla prima sono da misurare le probabilità del poterne uscire con vantaggio, con quelle di perdervi. 2. Dove le prime sieno maggiori, in due casi si dee: 1. dove siamo ingiustamente attaccati: 2. dove ci si neghino i nostri diritti. Ma se le probabilità del vincere sieno troppo di sotto a quelle del perdere, qualunque sia e quantunque il diritto che ci compete, è stoltezza il guerreggiare.

§ X. Rispetto alla seconda, la giustizia di una guerra nasce o da diritto perfetto, o da imperfetto. Dal diritto perfetto in due modi. 1. Se un popolo ci attacchi ingiustamente, o per avidità di preda, o per ambizione d'imperio, o per ragioni che non appartengono al pubblico, ma a privati, dove il governo e'l pubblico non vi s'interessi. Quando dunque i Romani attaccarono gli Inglesi, per sottometterseli, prima sotto Cesare, poi sotto Claudio, non avevano alcuna ragione di far loro guerra; dond'è che il diritto d'una guerra giusta conveniva agl'Inglesi. La difesa è così diritto innato, come la vita e la libertà. 2. Se un popolo che ci ha offeso e danneggiato, ci nieghi il compenso; perchè allora noi abbiamo un diritto di richieder soddisfazione e di punire l'ingiuria. I Romani costumavano, prima che si venisse all'armi, di mandare a chieder soddisfazione agli offensori; e dove questa si negava, metter mano al diritto che la natura dà all'offeso contra l'offendente.

§ XI. Ancorchè queste due cagioni rendano giusta la guerra, non è da stimarsi però che convenga subito volare all' arme. Dove si può con un minor male d'ambe le parti avere i suoi diritti e la pace, fia sempre pazzia ricorrere a' dubbj e rovinevoli casi della guerra. E di qui è che gli Antichi si facevano un punto d'onore di non procedere all' arme, senza prima avere intimata la guerra al nimico. Metodo da lodarsi, potendo la sola intimazione ridurre le parti a qualche amichevole accordo. Niente è più desiderevole della pace, e niente è più necessario alla felicità de' popoli; e perciò non si dee ommettere niuna diligenza per conservarla. La guerra è una fiamma che divora sempre due popoli, nella quale, qualunque sia l'esito, non s' infelicita meno il vincitore che il vinto. Io non credo che si possa fare un elogio più bello nè più grande di quel che fa Pindaro alla repubblica di Corinto nella XIII Olimpiade. Corinto, dic' egli, è la sede di Eunomia, cioè delle buone leggi. Seggono a destra ed a sinistra di Eunomia la santa Dica (cioè la Giustizia), e l'amabile Irena (la Pace) figlie dell'aurea Temide.

§ XII. Si può qui domandare, se una giusta guerra difensiva possa nel progresso con pari giustizia divenire offensiva. E dico di sì, e per due ragioni. 1. Per gastigare e reprimere la superbia, ferocia, rapacità d'un popolo invasore, perchè ci lasci quieti in appresso. Così i Cinesi, spesso infestati da' Tartari detti Kalkas, verso la fine del secolo passato impresero a gastigarli, e distrussero il loro grande e terribile imperio. 2. Per richiedere le spese della guerra, e farci rifare i mali ingiustamente cagionati. Perchè siccome nelle private liti è giusto che si paghino le spese e rifac-

ciano i mali fatti per una lite calunniosamente mossa; medesimamente è dovere che si faccia, dove un popolo abbia senza giustizia attaccato un altro. Del resto gran consiglio è quello del vecchio Plautino: *pecuniam loco et tempore perdere maximum interdum est lucrum.*

§ XIII. Il diritto imperfetto, cioè di reciproco soccorso, può darci in molti modi un giusto diritto di guerra. Perchè siccome tra le private persone, dove non sia altro scampo alla vita, è lecito di tôrre anche per forza a chi n'ha del soverchio, quanto ci è necessario; o di passare per l'altrui podere, e se bisogna, svellere una siepe e rompere un muro per salvarci da chi c'insegue; ed oltre a ciò accorrere coll'armi o per impedire che uno si ammazzi da sè medesimo, o che uccida un altro iniquamente; a quel medesimo modo è permesso ad una nazione. Dunque se ad un popolo mancano i viveri i quali soverchiano ad un altro, per modo che dove non si diano, tutta la nazione è nello stato di perire, è lecito chiederli amichevolmente, e dove si neghino, torseli per forza d'armi. Perchè il diritto di vivere è un diritto primitivo, e la terra è un primitivo patrimonio di tutti; al qual diritto ed al qual patrimonio non si rinuncia per li patti delle genti, se non quando si può vivere in un'altra maniera. Vero si è però, che dove il popolo bisognoso può dar altro in iscambio de' viveri, siccome metalli e manifatture, il dee; e dove non può dar nulla, dee restar obbligato a soddisfare in appresso nel miglior modo che si può.

§ XIV. Che diremo della guerra fatta da' Romani a' Sabini? I compagnoni di Romolo e Remo ridottisi nell'asilo da' paesi vicini, erano un popolo senza donne; dunque un corpo da finire in

una sola età. Chiesero delle mogli, e furono loro negate. Le rapirono con inganno, e difesero poi l'attentato con la guerra. A voler far nascere e crescere la città di Roma i popoli vicini non erano in altra obbligazione, che in quella di reciproco soccorso. Dove questo soccorso si negò, potevano avere quei fuorusciti un giusto diritto di guerra? — Giovan Francesco Buddeo, teologo tedesco, crede di sì: io sostengo di no. Era egli necessario all'Italia che vi si formasse una nuova città? E quei banditi tanto è lontano che avesser diritto a rapire le figlie altrui, quanto essi erano indegni di vivere. Non si dovea dunque loro questo soccorso, e 'l modo che tennero ad aver mogli, fu per due maniere scellerato: 1. perchè usarono della frode, violando la fede pubblica: 2. perchè si servirono della forza contro al diritto.

§ XV. Chiede Grozio, se sia lecito far la guerra ad una nazione barbara ed inumana, per punirla delle proprie scelleratezze, ed insegnarle a vivere con giustizia ed umanità. Qui il principio di far guerra non sarebbe che il diritto di soccorso; il quale come obbliga tutto il genere umano, Grozio ha per ciò creduto che queste guerre sieno giuste. Ma era da considerarsi che il diritto di soccorso non ci obbliga se non quando noi possiamo fare del bene agli altri. Una guerra che spopola una nazione e la spianta, si chiamerebbe ella un beneficio? Io non so quante delle guerre degli Europei fatte nell'America e nell'Africa in quest' ultimi secoli si potessero chiamare un soccorso di quei selvaggi. È ancora da riflettere che il sentimento di questo grand'uomo può armare e commettere insieme tutt' i popoli ambiziosi, e fomentare una perpetua guerra nel genere umano. Perchè, qual popolo è senza delitti? Se dunque

è lecito attaccarlo per punirlo, ognuno può far guerra ad ogni altro. Quando adunque i Romani degli ultimi tempi, per colorire la loro avidità ed ambizione d'imperio, smaltivano di far la guerra a' barbari per renderli umani e savj, aveano malvagia causa per le mani. Per istruire un popolo selvaggio e barbaro, si vuol mandare de' Missionarj e de' filosofi, non de' soldati. Questa fu la condotta del nostro divino Legislatore, che non hanno sempre però imitata i Cristiani.

§ XVI. Se poi un popolo il quale non trova da vivere nel suo paese, o ne è cacciato da' flagelli della natura, o dalle bestie o da un popolo più grande e feroce; o vero un esercito che si trova distante dalla sua casa, imprendono, quello a situarsi dove si può vivere, questo a ritirarsi, e ciò fanno senza recare a nessuno ingiuria, non si ha niun diritto nè d'impedir loro il passaggio, nè di attaccarli; e dove ciò si faccia, il diritto della difesa dà loro un diritto alla guerra. Così gli Ebrei poteano ben far la guerra a coloro i quali si opponevano alla loro marcia; e i diecimila di Senofonte, i quali dalla Persia tornarono in Atene, ebber tutta la ragione di farsi la strada col ferro. Ma questo diritto non conviene a coloro i quali intendono di cambiare le terre ed i climi men buoni con i più felici, e spogliarne i possessori. Così quegli sciami di popoli settentrionali i quali invasero la Francia, l'Italia, la Spagna dal quarto secolo in poi, non erano che ladri ed assassini de' popoli. Ed i Tartari, che poteano così vivere nella Tartaria, come vi aveano vivuto tanti secoli i loro avi, non ebbero altro titolo da invadere la Persia, l'India, la China, che quel che hanno tutt'i predoni ed i pirati.

§ XVII. Questa medesima ragione ci dimostra

assai chiaramente che la gloria non può dar niun diritto di guerra che sia giusto. La vera gloria non nasce che dalle grandi ed illustri azioni di giustizia e di beneficenza, non già dall' opprimere con forza i più deboli. Quei che inventarono l'arti, o i loro utili istromenti; quei che diedero le leggi e la sapienza a' popoli; quei che inventarono de' consigli da sollevare le nazioni da' mali fisici o politici, questi solo sono i degni di essere stimati gloriosi. Que' Sesostri, que' Ciri, Darj, Sersi, Alessandri, Pompei, Cesari, quei Gengiscani, Tamerlani, ec., i quali guerreggiarono per farsi famosi nel mondo, sono, secondo me, come i più grandi scellerati, così i più indegni di esser lodati. L'opprimere un uomo non oltrepassa la forza del più vile insetto: a renderlo felice si richieggono delle grand' anime. Per me è sempre un piccolo ed un vile uomo chi opprime un altro uomo.

§ XVIII. Finalmente il medesimo diritto di soccorso rende sempre giusta la guerra che si fa per difendere un popolo ingiustamente attaccato da un più potente, sia che vi siamo obbligati per patti e confederazioni, sia che no; perchè il jus di difesa va da persona a persona, da famiglia a famiglia, da nazione a nazione. E se ci è pericolo che quella guerra ingiusta, siccome fiamma, non si appigli anche a noi, avrem due diritti di accorrere, quello della propria difesa, e quello del soccorso pel più debole. Filippo re di Macedonia poteva usar di questo diritto contra i Romani oppressori della Grecia, ed Antioco re di Siria, vedendoli vicini a' suoi Stati, ed avidi dell'Egitto. Ma in questi casi il diritto vuol essere regolato dalla prudenza. Questi due principi perdettero i loro Stati, e non soccorsero gli altrui.

§ XIX. Quando poi la guerra sia giusta, sia che

si faccia per difesa, sia attaccando o per ricoverare i nostri diritti, o per punire coloro che ci hanno offeso, sarà lecito adoperare ogni sorta d'arme, ed ogni arte e stratagemma che si stima necessario a conseguire il nostro fine. Ma son sempre da distinguere gli stratagemmi dalle menzogne e dalla perfidia. Sorprendere un nemico negligente, e fare una finta diversione, mostrare di attaccare una piazza, e poi intraprendere altro, fingere una fuga, far delle mine, nasconder dell'arme, sapersi servire del vento, del sole e fino de' pregiudizj del nemico, è un'arte che, dove la guerra è giusta, non si può riprovare. Ma mentire al nemico, e sotto pretesto di tregua o di patti cogliere il tempo da opprimerlo, è manifestamente contrario alla giustizia ed all'onestà; perchè i patti trasferiscono diritto che non è lecito di violare. Ricordiamci che non ci è maggior fondamento della grandezza de' popoli, quanto la fede, cioè la rigida e religiosa osservanza de' patti.

§ XX. Si dice, *frangenti fidem non est servanda fides*. Di qui conchiudono che non si debba osservar la fede de' patti con una nazione la quale non suol curarsene molto. Al che rispondo primamente, che quel dettato si vuol intendere in un medesimo patto, dal quale veniamo sciolti come l'altra parte comincia a violarlo. Ma perchè quella nazione avrà rotti una volta i patti antichi, non segue che noi possiam rompere i nuovi; perchè, siccome quella rompendo gli antichi, fu rea di violata fede, così saremo noi frangendo i nuovi. Ma un delitto non dà jus a commetterne un altro, ma sì bene a punir quel medesimo. Rispondo appresso, che se è manifesto che un dato popolo non si cura per niente della fede de' patti, non essendovene nessuno che abbia religiosamente os-

servato, ed oltre a ciò ci dà non dubbj segni di non aver patteggiato che fintamente, il patto si può aver per nullo; e perciò rimanere su le medesime cautele e con gli stessi diritti che si aveano da prima. Ma questo non nasce dall'aver quel popolo altre volte violata la fede, ma più tosto dal non essersi voluto obbligare a' nuovi patti.

§ XXI. Si chiede in oltre, se sia lecito in guerra di servirsi di arme avvelenate, o del veleno stesso, siccome di armatura. — Vi ha delle questioni ch'è più facile di risolvere in tesi che in ipotesi. Nelle guerre difensive, o nelle offensive, necessarie, dove la giustizia sia dalla nostra parte, ci è lecito di servirci di ogni armatura che può concorrere ad ottenere il nostro fine. Nel caso proposto i nemici sono rei capitali: ora importa poco alla sostanza della giustizia che un reo di delitto capitale si punisca per lo precipizio, come facevasi a Roma in certi delitti, precipitando i delinquenti dalla rupe Tarpea; o col fuoco, come è stabilito in certi casi per le leggi civili di tutt'i popoli; o con la corda, mannaja, mazza, siccome s'usa in tutta Europa; o col veleno, come fu spacciato di Socrate. Ma in ipotesi, essendo difficilissimo che si adoperi veleno, o armi avvelenate, senza inganno, nè la legge della giustizia permettendo inganno, come quello che spianta da' fondamenti ogni principio di equità; séguita, non esser facile approvare in ipotesi questa maniera di guerra. È costume di tutt'i selvaggi e barbari, ed è stato ab antico, servirsi di arme avvelenate; ma Omero, in un luogo dell'Odissea, mostra di abborrire da un sì fatto costume, e tutt'i popoli colti e savj l'hanno in orrore.

§ XXII. Si vuol ora vedere che può esser permesso di giusto ad un guerreggiante rispetto a'

popoli neutrali. La guerra si fa o per difesa, o per ricuperare il nostro, o per punire coloro che ci hanno offeso, nè intendono di soddisfarci: ma i neutrali non sono in niun di questi casi (*ex hypothesi*); dunque non si può verso di loro commetter niuna ostilità che non sia iniqua. Pure se essi si mostrassero più inchinati a' nostri nemici che a noi, e li soccorressero di viveri o d'arme, si potrebbero stimar collegati contra di noi; nel qual caso la guerra che lor si facesse, sarebbe giusta. Ma se essi non facessero altro che continuare il primo loro commercio, sia di derrate, sia di manifatture, nè in questo facesser differenza tra noi e quelli; sarebbe ingiusto ogni attacco che lor si facesse, nascendo più da animosità che da diritto. Il diritto di trafficare è un diritto ingenito di ogni nazione; nè perchè due vengono alle mani, la terza può esserne privata.

§ XXIII. Ma sarà egli lecito passare coll'esercito per un paese neutrale frapposto tra noi ed i nemici, ed anche occuparlo durante la guerra, siccome fece gli anni addietro con la Sassonia Federico II re di Prussia, ed hanno fatto sempre le nazioni guerriere? — Questione difficile, dove si consulti l'interesse, ma niente è più facile se si vogliano osservare i diritti della natura. Un popolo non può aver diritto nel territorio d'un altro popolo, e perciò se quell'altro osta al passaggio, od all'occupazione, senza intanto dichiararsi di veruna parte, il passare o l'occupare è una manifesta violenza. Si potrebbe impetrare il suo consenso, dove si reputi necessario l'andar oltre. Ma si vuol sapere che il terzo popolo non è nel preciso obbligo di concederlo. Eccettuo sempre il caso della fuga, o del passaggio amichevole, per penetrare in quelle terre che la Provvidenza ci ha

destinate. Perchè nel primo caso l'opporsi è favorire il nemico e dichiararsici nemici; e nel secondo è toglierci un diritto primitivo, a cui non si è ceduto per li patti delle nazioni, per cui si sono limitati gli acquisti de' paesi.

§ XXIV. Resta che ragioniamo brevemente degli acquisti che si fanno in guerra, e della loro giustizia. È una massima comune, che si trova in tutti gli scrittori greci e latini, che per la vittoria della guerra tutte le cose tanto immobili che mobili, divine ed umane, vengono ad essere in proprietà del vincitore per un diritto di guerra, *jure belli*. Noi troviamo delle formole, che i Romani si avean fatte, atroci e spaventevoli. Ma che è egli questo diritto di guerra? Perchè se non s'intende altro pel *jus belli*, che la forza maggiore, come par che abbiano inteso tutt'i popoli conquistatori, questo diritto sbarbica ogni diritto ed ogni principio di giustizia; perchè è il diritto che dee regolar la forza, non la forza che sorprende il diritto. Questa massima dunque è iniqua. Ma non è meno pericolosa, siccom'è più d'una volta detto; perchè la forza, in qualunque grado si consideri, non può esser mai stabile. Quel popolo che oggi è debole, può esser domani forte; se non il può essere di per sè, il può divenire per l'unione con molti altri. E 'l popolo forte, sia per una guerra intestina, come avvenne a' Cinesi il secolo passato; sia per la mollezza che porta la grandezza e ricchezza dello Stato, come avvenne a' Romani; sia per ambedue queste cagioni, può ben divenir debole. Adunque essendo la debolezza e la fortezza incostanti, e trapassando da un paese all'altro perpetuamente, se la forza maggiore dà diritto di occupare, tutt'i popoli saranno a vicenda occupati e distrutti. Qual profitto adunque nasce da questa massima?

§ XXV. Per la qual cosa il diritto di occupare e di conquistare non può nascere che dalle tre cagioni di guerra giusta, dette di sopra, cioè difesa, ricuperazione del nostro e con ciò delle spese, punizione delle offese. Se dunque a mantenere questi tre diritti sia necessario occupar l'altrui, non può essere disapprovato per la legge del mondo. Ma dove le conquiste oltrepassano questi diritti, e servono all'avidità ed all'ambizione, non sono che latrocinj e prede inique. So che si rideranno di queste massime gli uomini usi a dire, *armatus ut jura cogitem?* A' quali io non iscrivo; perchè scrivo per coloro che son persuasi esservi una legge regolatrice del giusto, punitrice delle ingiustizie, ed i quali conoscono che dalla sola osservanza di questa legge può nascere la felicità de' popoli e delle persone.

§ XXVI. Ma diciamo due parole delle rappresaglie. Nelle leggi de' tempi barbari diconsi *represalia*, e *repressalia*. Quando una nazione, o le persone private della medesima, per compensazione di quel che loro è stato da un'altra rubato, rubano e predano i beni della prima predatrice, chiamasi *represalia;* sebbene nelle Costituzioni Siciliane la parola *represalia* si prende delle volte per prede assolutamente. Chiedesi, se le represaglie del primo genere sieno giuste. — Al che si vuol rispondere di sì, dove la nazione rappresagliante sia stata predata dall'altra per pubblica autorità; e, richiesti i beni tolti, non si sono restituiti. Ma se i saccheggi sieno stati di private famiglie e persone, senza che il governo o la nazione vi abbia tenuta mano, o ve la tenga a non far la giustizia, le rappresaglie fatte sopra altre persone, che le delinquenti, sono ingiusti latrocinj. La ragion è che niun uomo è tenuto a pagare il delitto d'un altro, dove non sia complice.

§ XXVII. Il diritto di guerra non può competere che al solo sovrano. Questo diritto compete a tutta la nazione nello stato di natura. Ma i diritti di difesa e di vendetta sono stati nelle repubbliche conferiti a' rappresentanti del corpo politico; non si possono adunque riprendere senza ribellione, e senza disciogliere i patti fondamentali. Di qui è che i privati duelli di persona a persona, le guerre che si fanno i piccoli paesi fra di loro, le sollevazioni contra i magistrati, sono delitti di maestà, e perciò capitali; e come tali son puniti in tutte le leggi de' popoli savj. Il credere dunque, come si fa da molti nobili e militari, che le private ingiurie si abbiano a punir con de' duelli, è un credere falso ed iniquo. È iniquo, perchè contra i patti fondamentali della repubblica, e perciò contra la legge di natura. È falso, perchè nascente da una falsa idea d'onore. L'onore, per esser vero, debb'esser fondato su la gloria: ma la vera gloria non è posta che nel fare delle opere grandi in beneficio degli altri uomini, e regolate sempre dalla retta ragione. Quel conoscere che il diritto della vendetta conviene alla legge ed al sovrano, ed operare in contrario, è una stolta contraddizione; la quale a chi può far gloria ed onore?

§ XXVIII. Chiedesi se i governatori delle provincie e de' regni senza consultare il sovrano possano fare giusta guerra? — E' si vuol distinguere tra la guerra offensiva e difensiva. In un attacco improvviso non solo i governatori delle provincie, ma i popoli altresì hanno tutto il diritto di respingere con forza armata il nemico; perchè questo diritto di difesa ne' casi repentini è indivisibile dalla persona. *Hoc et ratio doctis,* dicea Cicerone nella causa di Milone, *et necessitas barbaris, et*

mos gentibus, et feris natura ipsa praescripsit, ut omnem semper vim, quacumque ope possent, a corpore, a capite, a vita sua propulsarent. Ma quanto al mover guerra attiva, non può avere altro diritto, salvo che quello che gli è stato concesso dal sovrano. Se non gli è stato dato diritto nessuno di guerra, il farla è un attentato a' diritti di maestà.

§ XXIX. Un altro diritto esterno de' sovrani è quello delle confederazioni, o leghe. Le leghe sono patti reciprochi o di due popoli liberi, o de' sovrani loro rappresentanti. Due popoli non si legano fra loro che per essere più forti, e con ciò più sicuri. Queste leghe sogliono distinguersi in difensive ed offensive. Ogni lega difensiva è giusta, essendo fondata su i diritti primitivi della natura umana. Ma le offensive non son giuste, se non dove la guerra offensiva è fondata o sul diritto di riavere il nostro, o su quello di punire le offese fatteci. Perchè le leghe contratte per lo spirito di conquistare non differiscono dalle leghe degli assassini di strada. Se le leghe son patti, séguita che son soggette a tutte le leggi de' patti. E primamente si vogliono fare con libertà, non per forza. Appresso, non vogliono esser lesive ed ingannevoli. In terzo luogo si hanno da osservare con ogni fedeltà. Finalmente son soggette ad esser disciolte per tutte quelle cagioni per cui vengono a cessare le obbligazioni de' patti, del che è detto nell' ultimo capitolo del libro antecedente.

§ XXX. Sogliono tra' popoli contrarsi delle leghe di commercio, le quali son differenti da quelle di guerra e di pace. In questi trattati si obbligano i due popoli o ad un jus proibitivo reciproco di commercio, com' è tra gli Olandesi ed i Giapponesi; o ad una reciproca libertà di traffico ed a

certi regolamenti della tariffa de' dazi. Ogni popolo ha il diritto di ricevere in casa sua chi gli piace; e di qui è che questi trattati, dove non sieno lesivi di altri antecedenti, e con altri popoli, son sempre giusti in ambedue le maniere. Ma le leggi dell'economia riprovano i primi. Que' jussi proibitivi restringono la libertà del commercio, donde nasce la sua languidezza e l'indebolimento dell' arti.

§ XXXI. Si domanda, se le leghe di guerra e pace abbracciano anche i socj. — Le leghe son patti; dunque non obbligano, se non quanto le parti vogliono obbligarsi. Per il che se nel patto di confederazione si è fatta o espressa menzione de' socj in particolare o in generale, le leghe obbligano anche per li socj. Ma nell' espressioni generali può ciascuna delle parti o esprimere i socj che si hanno nel tempo della lega, o cautelarsi anche per quelli che possono venire in appresso nella loro società. Dove non si è fatta menzione che de' presenti socj, quelli che vengono in società dopo il trattato di confederazione ne debbono essere esclusi. E tal fu la pace conchiusa tra i Cartaginesi ed i Romani dopo la prima guerra Punica: le parti si erano cautelate per li socj presenti, senza alcuno espresso riguardo pel futuro. Dond'è che i Romani non aveano ragione di querelare Annibale per la guerra mossa a' Saguntini, come quelli che non erano ancora nella società romana a tempo della prima pace. Ben poteano difendere i Saguntini per un altro principio, ch'è quello di soccorrere chi è ingiustamente assalito: ma non aveano certamente diritto di muover la guerra a' Cartaginesi.

§ XXXII. Si è inoltre disputato, se un sovrano debba o no osservare i patti di pace data ad un

popolo ribello.— Bosornio e Giusto Lipsio dicono di no, per la ragione che il sovrano, anche dopo fatta la pace co' ribelli, ritiene tutt'i diritti di maestà, non essendo alienabili: donde conchiudono che in vigore di tali diritti possa punire i ribelli di quei delitti che loro ha perdonato nella pace. Sentimento ingiusto e pernicioso, siccome ha ben dimostrato Grozio. Ingiusto, perchè ogni violazione di patto è una ingiustizia: nè il sovrano perdonando si spoglia del diritto di sovranità, ma solo per clemenza e pel bene pubblico cede ad un atto particolare di giustizia. È pernicioso, come quello che distrugge la fede de' sovrani, e la confidenza che i popoli hanno in quella: la qual fede e confidenza è il solo fondamento sicuro della maestà de' sovrani. Meritano bene che si leggano le Annotazioni di Gordon, filosofo inglese, su Tacito e Sallustio.

§ XXXIII. Finalmente è un diritto proprio e solo della maestà quello di mandare degli ambasciatori, che dicesi diritto di *legazione*. Questi legati, con qualunque nome si chiamino, servono o a conciliar la pace tra' popoli che sono in guerra, o a mantenerla, o fare de' nuovi trattati sia di economia, sia di politica. Il riguardo che si dee a' legati, anche secondo Obbes, è di diritto primitivo della natura: 1. perchè rappresentano un'intera repubblica, o la sovranità di quella repubblica, ch'è lo stesso: 2. perchè servono ad un diritto primitivo degli uomini, ch'è quello della socialità e dell'amicizia.

§ XXXIV. Chiedesi: Quale immunità si dee a' legati? — Vi ha due generi d'immunità, personale e reale. Quanto all'immunità reale, ella dipende da' trattati delle due nazioni, e dalla lunga consuetudine: nè si debbono i diritti de' legati rego-

lare altrimenti che su questo diritto delle genti. La Corte di Moscovia non ha molto ordinò che i suoi ministri nelle Corti forestiere fossero sottomesse a tutt'i pesi reali del paese, ed obbligò i ministri dell'altre Corti residenti ne' suoi Stati alla medesima legge. Ognuno è padrone nella sua casa: dunque questa legge non è che giusta. Quanto alla personale, è a distinguersi. Se il delitto è privato, si vuol lasciar punire al proprio sovrano; ma se è pubblico, come se un ministro straniero macchinasse contro al sovrano, nella cui Corte risiede, viene ad esser nemico dello Stato; e come tale merita di esser trattato col diritto di guerra, che la natura dà a tutt'i popoli liberi.

CAPITOLO IX.

De' doveri de' cittadini e de' magistrati.

§ I. I doveri d'un cittadino sono o generali, o particolari. I generali sono i doveri dell'uomo, e di qui è detto bastantemente. Ma perchè l'uomo divien cittadino per unirsi con altri simili, sia per patti espressi o taciti, formare un corpo più stretto, che non è quello del genere umano e naturale, e sottomettersi ad un comune imperio; i doveri che di qui nascono sono i doveri del cittadino particolarmente così detti.

§ II. Prima di passar più oltre, diciamo in due parole, se si può, ed in che maniera un uomo diventi cittadino d'un corpo politico, e con ciò partecipe di tutt'i diritti proprj di quel corpo, e come può perdere il jus di cittadinanza. Si può divenir cittadino d'una repubblica o regno in molte maniere. 1. Quelle famiglie, le quali da prima rac-

cogliendosi dalla selvaggia dispersione si unirono in un corpo e fondarono una repubblica o un regno, per loro fatto ne divennero cittadine, e godono dell'istesso diritto di cittadinanza tutt'i loro discendenti. Questi cittadini furon detti dagli antichi Greci *Autottoni*, come se si dicesse *figli di sè*, o *nati da sè medesimi*, in senso di *primi*, come quelli ch'essi fondarono la cittadinanza. I Latini li dissero *indigenas*, *patricios*, cioè nati nel paese medesimo, non venuti altronde. A questo modo le prime famiglie, le quali, fuggendo l'ira di Totila re de' Goti, da diversi luoghi d'Italia si ricoverarono nelle lagune del mare Adriatico, e fondarono la città e repubblica di Venezia, furono sempre stimate le sole che avessero diritto primitivo alla cittadinanza, vale a dire diritto d'indigeni.

§ III. 2 Quelle persone o famiglie, le quali, ancorchè forestiere, sono dalla repubblica o dal sovrano ricevute nel suo corpo, ed ascritte tra' cittadini, diventano anch'esse cittadine; e dove non si eccettui nulla nel riceverle, godono di tutti i diritti, nel possesso de' quali sono gli antichi cittadini. A questo modo crebbe Roma, avendo a poco a poco data la cittadinanza ai vicini popoli, quindi agl'Italiani, ed ultimamente a tutte le famiglie dell'imperio. Similmente Venezia e le altre repubbliche novelle italiane. Negli ultimi tempi i sovrani, avendo conquistate nuove provincie, per savio principio di politica ebbero in quel medesimo conto di cittadini i conquistati popoli, nel quale erano gli antichi; perchè popoli non uniti fra loro nel comun diritto di cittadinanza serberanno sempre degli odj nazionali; con che rimarrà nel corpo politico un gran seme di guerre civili. Finchè gl'Inglesi, gli Scozzesi, gl'Irlandesi non fu-

rono uniti sotto il medesimo e comune nome di cittadini, furono sempre gli uni nemici fieri degli altri, e la gran Brettagna sempre in arme. Egli è però vero e giusto che anche nella comunione del diritto generale di cittadinanza possono i popoli accomunati ritenere certi particolari privilegj in proprietà. Così noi ed i Siciliani formando un solo comune imperio venghiamo ad essere concittadini: ma non per questo abbiamo accomunati tutt'i particolari diritti, essendovene alcuni proprj de' Napoletani, ed altri de' Siciliani. È regola di buona politica, che questi privilegj non sieno troppi; perchè allora vengono a fare due popoli di differenti ed opposti interessi, e perciò nemici fra loro.

§ IV. 3. Finalmente, se una famiglia forestiera venga tra noi per qual si è motivo e fine, vi fondi casa, e vi viva essa ed i suoi figli per lungo tempo, sapendolo e permettendolo la repubblica, viene per un patto tacito ad esserle cittadina, e perciò partecipe di tutt'i diritti così comuni della città, come proprj del suo ceto, tranne que' privilegj ed eccezioni che son dette. E per questi modi una persona ed una famiglia viene a farsi cittadina d'un corpo politico.

§ V. Si perde poi il jus di cittadinanza per varie maniere. 1. Se egli, la persona o la famiglia, sia per piacere, sia per comodo, sia per ingiurie ricevute, o per qualsivoglia altra cagione, abbandoni la prima repubblica, con animo di non tornarvi mai più, e vada a piantar casa altrove; perchè a questo modo rinunciando a' primi patti di società, viene da sè medesima a disciogliersi. Si potrebbe disputare, se sia ciò per la legge di natura lecito, ed oltre di ciò, se si convenga permettere per ragion politica. Quanto alla prima que-

stione, è detto, dove si è trattato del patto di società, che ad oguuno è lecito rinunciarvi, dove la società cominci a divenire soverchiamente gravosa o leonina, concedendo ciò anche le leggi romane. Ma ciò è da farsi in quel tempo, luogo, circostanze, quando e dove non si venga a nuocere al socio. E perciò se in tempo di pubblico bisogno, quando le persone necessitano alla difesa del corpo politico, il cittadino voglia separarsene, per non portarne il peso, è iniquo, e può esser punito siccome ribello. Quanto alla seconda, è da studiare che niun cittadino desideri di separarsi dalla comune società; il che s'ottiene col savio e paterno reggimento, e col provvedere con buona economia che ognuno vi possa ben vivere. Allora è difficilissimo che un cittadino cerchi di distaccarsene. Se dopo tutto ciò il faccia, è da credere che non sia un buon cittadino; ed a' malvagi cittadini si vuol fare il ponte d'oro.

§ VI. 2. Se dalla città medesima o dal sovrano venga uno mandato a perpetuo confine, o *aqua et igni interdicatur*, secondo la formola delle leggi romane, cessa di esser cittadino. Di qui è che l'esilio nelle leggi romane si ha *pro summâ capitis diminutione*. Perchè significando il *caput* appresso i Romani *persona civile* o cittadino, chi era esiliato cessava d'esser persona civile o cittadino, non ritenendo diritto alcuno di cittadinanza. Ma anche fosse deportato in un'isola, o relegato a tempo, siccome per dieci anni in Atene, pena che chiamavasi *ostracismo* dalla maniera di dare i voti, ritiene ancora il diritto di cittadinanza; cosicchè ritornando viene ad essere redintegrato in tutto quello che appartiene all'esser di cittadino. Secondo le leggi della Repubblica romana si perde la cittadinanza anche per la schiavitù, cioè se al-

cuno per violenza venga fatto schiavo da' nemici, o da qualunque nazione straniera: se non che se lo schiavo scappi, o si ricompri, per una finzione che chiamasi jus di postliminio, viene ad esser di nuovo messo in possesso di tutto. Ma ne' nostri regni e repubbliche cristiane è ignota una sì fatta maniera di perdere il jus di cittadino; perchè è abolita la schiavitù.

§ VII. 3. Se la repubblica venga ad essere interamente rovesciata e distrutta, e gli abitanti dispersi, siccom'è accaduto agli Ebrei, finiscono di esser cittadini; perchè niuno può esser membro d'un corpo che non esiste. Del resto se cambiasi la costituzione, si resta in tutto il possesso de' diritti di cittadinanza. Per cagion d'esempio, se una repubblica popolare divenga aristocratica, siccom'è accaduto a Venezia, niuno perde i diritti di cittadino, ancorchè alcuni vengano ad essere più ristretti. E se una repubblica o popolare, o aristocratica cambiasi in monarchia, certi diritti, siccome son quelli di maestà, saranno trasferiti al monarca; ma non perciò i cittadini cessano di esser tali, e di essere tutti egualmente partecipi di quel che nelle leggi romane chiamasi *jus publicum*.

§ VIII. 4. Finalmente, se un paese da repubblica o regno divenga vero dispotismo, siccom'è avvenuto a gran parte dell'Asia e dell'Europa per l'imperio Ottomano, di botto tutti cessano di esser cittadini, non già per veruna legge di giustizia, o per giusto diritto di guerra, ma per violenza, perchè nel dispotismo ogni persona è schiava. Ma se una parte del popolo si mandi fuori per colonia, siccome è addivenuto di molti Europei per le colonie americane, non perciò cessan di essere nel numero de' cittadini della metropoli, e di godere tutt'i di lei diritti, privilegj, prerogative e leggi.

§ IX. Nasce qui una questione molto disputata tra' politici, ed è: Ha egli l'uomo patria fuorchè nella repubblica? — Molti han detto di no, per la ragione che chi non ha diritto all'imperio, non ha patria; e questo diritto non si ha che nelle sole repubbliche e ne' governi misti. — Io li credo fuor di via. L'idea di patria è un'idea molto complessa. Ella abbraccia tutti i diritti che gli uomini hanno nel corpo politico, e molte affezioni contratte pel luogo della nascita, pel clima, pel sito, per le amicizie e parentele, per le tombe de' loro avi, per la religione, per la forma del governo. Non vi è paese tant'orrido, nè religione tanto falsa e ridicola, nè governo tanto duro e tirannico, nè modo di vivere così meschini e laidi, che a coloro i quali vi son nati ed educati non sembrino le più amabili cose del mondo. Il che è mostrato per questo che un Groclando amerà più il suo paese, ancorchè miserabilissimo, che la Corte di Copenaghen; ed un Lappone più i marazzi della Lapponia che la reggia di Stacon. E parimente un Turco chiamerà infedele un Cristiano *(Kafer)*, e riputerà più confacente alla sua vita il dispotismo orientale che la libertà degli Olandesi. Per la qual cosa anche a troncare alcuni di quelli diritti che formano l'intero diritto d'un repubblicano, vi rimarranno sempre di molte proprietà, le quali costituiscono l'idea di patria, e la rendono ad ogni uomo amabile e rispettabile.

§ X. Il primo dovere di un cittadino è dunque di amare la sua patria, e d'impiegar per quella, quanto sa e può, tutte le forze del suo ingegno, del suo corpo, de' suoi beni. Perchè dove niun cittadino ami la patria, non vi è più vero ed interno vincolo nel corpo civile; è dunque un corpo apparente non reale. E quindi s'intende che la

virtù, cioè l'amor della patria e del bene degli altri uomini, è in ogni corpo civile necessaria. Platone nel primo libro delle *Leggi* dice che a stabilire, conglutinare e render felice una repubblica, si richieggono due generi di beni, divini ed umani: che gli umani vengono dopo i divini: che l'ordine de' beni divini debba esser questo, sapienza, temperanza, giustizia, fortezza: che queste quattro virtù sono non solo cardinali e fondamentali di ciascuna famiglia, ma della repubblica principalmente; che quindi nasce l'amor socievole de' cittadini, e lo studio di conservar la patria. Mettete questa dottrina Platonica dietro i Teoremi di Archimede.

§ XI. Il secondo dovere d'ogni cittadino è di amare e rispettare la religione ricevuta; perchè la religione è uno de' fondamenti dello Stato. La religione, siccome è stato detto altrove, è posta in due generi di cose, virtù interna e culto esteriore. La virtù interna consiste essenzialmente nel conoscere la vera Divinità, e nell'amarla, e per tal conoscenza ed amore amare il prossimo. In questa parte ogni uomo può e dee studiarsi di dilatar sempre più e purificare la conoscenza del vero Sovrano del mondo, ed accender nuovi gradi di fuoco nel suo cuore per un padre che ci ama, e che non vuole che la nostra felicità. Il culto esterno, dice Platone, dev'esser riguardato siccome legge pubblica della nazione. Or come, soggiunge questo filosofo, non è permesso a' privati cittadini opporsi alle leggi pubbliche, è un delitto anche civile il pretendere di cambiare il culto pubblico, e come che sia discreditarlo.

§ XII. Il terzo dovere è che ogni cittadino veneri religiosamente l'imperio, siccome stabilimento divino: ami e rispetti il sovrano siccome persona

sacra, a cui Dio medesimo ha confidata una parte del governo del mondo: che studii, rispetti ed osservi religiosamente le leggi pubbliche, siccome quelle le quali hanno la medesima origine che la legge dell'universo. Senza questo amore, rispetto, venerazione, non vi può esser più ordine nella repubblica: e dove non è ordine, non è pace, nè sicurtà per nessuno. Come nel corpo umano, dice Cicerone, se le membra si ribellano dal capo, e dalla forza de' nervi che quindi discendono, tutto va a perire; così nello Stato, dove vacilli il capo e le leggi, che sono i nervi dello Stato, per mancanza di amore e di rispetto, tutto è in iscompiglio. Niente mostra quanto sia vero questo principio, quanto lo stato di anarchia di certi paesi. È un proverbio fra tutt'i popoli, che non vi è peggior gente, quanto quella ch'è ne' confini di due Stati. E la ragion è che queste genti non hanno niuno certo capo, niuna certa legge. Questo stesso dimostra quanto sia pericoloso per ogni nazione aver più capi indipendenti, diverse sorte di leggi e diversi interessi.

§ XIII. Il quarto dovere generale d'un cittadino è quello di studiar per tempo a rendersi utile agli altri. Perchè se il patto sociale richiede che gli uni socj soccorrano gli altri, bisogna che ciascuno sia fornito di qualche cosa da poter esser utile all'altro: senza questo il patto sociale sarebbe una promesa vana e falsa. Or perchè l'un socio possa esser giovevole all'altro, è mestieri che si eserciti in qualche arte o facoltà, la quale nello stesso tempo che fa il suo utile, giovi al pubblico. E di qui s'intende che gli uomini occupati in non far nulla, cioè a vegetare, siccome elegantemente usano di dire i Francesi, vengono colla loro vita a rinunziare al patto di so-

cietà; dond'è che possono giustamente essere dagli altri riguardati siccome membri scissi, e trattati con le medesime leggi con le quali son puniti i vagabondi. Mi piace un detto di Pufendorff: *un uomo perfettamente ozioso è un peccato ambulante.*

§ XIV. Il quinto dovere è che ogni cittadino in quanto uomo si debba riputare eguale ad ognuno, ed in quanto cittadino professarsegli amico. Che in qualunque posto e fortuna si trova un cittadino, non possa nè giustamente, nè per suo proprio interesse aver verun altro tra il numero delle bestie. Due cittadini son due socj; dunque debbono essere amici non solo pel jus di natura, ma anche per li patti. Due cittadini, quanto sieno diversi i loro ceti o ordini, quanto differenti le fortune, son due persone, due membri del medesimo corpo; dunque è contra la natura de' patti che il più grande abbia il più piccolo per bestia da soma. Finalmente in ogni repubblica i ceti bassi sostengono gli alti: come in una piramide, dice il cavalier Temple, la base sostiene il fusto. Dove non è base, non è neppur fusto; e dove non son ceti bassi, non sono alti: non è dunque dell'interesse de' ceti alti annientare i bassi; perchè questo è annientar sè stessi.

§ XV. Questo ch'è detto, riguarda gli ufficj generali de' cittadini. Considererò ora un cittadino situato in qualche posto. Ogni posto che si occupa da chicchessia, sia militare, sia civile, sia ecclesiastico, sia letterario, sia di qualunque natura, non si occupa che per un patto tra la persona che l'ottiene da una parte, e 'l governo e 'l popolo dall'altra. Tutti i posti sono indiritti alla pubblica felicità; dunque un tal patto è da concepirsi a questa maniera: *Tu farai*, dice il

sovrano; *io farò*, risponde chi ottiene la carica: la natura dunque ed i patti richieggono che colui il quale ha sì fattamente ottenuto un uffizio, o sia già abile ad esercitarlo, o si studii di rendersi tale. È un peccato contro la legge di natura chiedere un posto per cui non siamo abili, ed è rovinare lo Stato, dove molti di questi ottengono le cariche dovute al merito. Ed è un contravvenire a' patti e tradir la nazione, dopo ottenutele, non istudiarsi di rendervisi abile.

§ XVI. Il secondo dovere d'un magistrato è quello di non aver niente tanto in odio quanto la pigrizia. Se d'ognuno è ben detto quello che elegantemente dice Plauto *nihil est qui piger est;* ed in ogni cittadino la pigrizia e'l non voler far cosa alcuna sono ingiuste e disoneste cose, in un magistrato è scelleratezza; perchè è contra i patti, contra il ben pubblico, contra l'ordine della natura. Come nel mondo fisico, se i gran corpi cessassero dalla loro azione, tutto diventerebbe caos; così ne' corpi politici nasce un caos morale, dove i custodi della repubblica, i governatori, i motori impigriscono. Quindi è che un magistrato debb'esporsi a tutti, ricever tutti, udir tutti con placidezza e pazienza; perchè questo è il suo dovere, e perchè tutti hanno diritto di accostarglisi ne' loro bisogni. Quel respingere alcune persone, perchè son basse e mal vestite, o rozze e zotiche, è ignorare che la giustizia non riguarda nè il basso nè l'alto, nè l'esterno de' corpi, ma i diritti dell'animo, i quali sono in tutti gli uomini eguali.

§ XVII. La magistratura porta seco naturalmente una certa gravità, ch'è quella che le dà la legge. Or come tutti gli uomini sono rispettosi dell'autorità dell'imperio e delle leggi, non vi è persona

la quale non abbia sempre un gran riguardo ed un certo timore per la magistratura, e che ben è si coltivi questo rispetto ed ossequio con certe maniere autorevoli e gravi, affinchè sia più facile e pronto l'ossequio alle leggi. Ma è contra il dovere quell'infastidirsi che fanno alcuni con arroganza e disprezzo di coloro che se gli accostano; quel trattar con superbia, quell'adirarsi e minacciare, quello svillaneggiare. Perchè negli animi ben fatti fanno perdere la stima del magistrato e della magistratura, ed avere in odio il governo medesimo; maggior ferita della quale non si può fare nè al sovrano, nè a' popoli: e negli animi men coraggiosi genera un timore panico, per cui vengono impediti a dire e far valere le loro ragioni ed i loro diritti; donde nasce che essi vengan poi oppressi da' malvagi e scaltri, e la furberia ed ingiustizia sguazzi per la nazione con grandissimo discapito del ben pubblico.

§ XVIII. Ogni magistrato si vuol ricordare, esser *sacerdote della giustizia*. Perchè la giustizia, dicono i poeti, è figlia di Giove, e perciò Dea anch'essa; ond'è che i di lei ministri ne sono i sacerdoti. Questa parola *sacerdote* è parola augusta e divina, e non significa se non che una persona mandata dalla Divinità siccome interprete ed esecutrice delle sue volontà. Un magistrato adunque non vuol riguardare ad altro che a' diritti delle persone ed alla legge eterna, fondamento delle città e degl'imperj: *JUS CUIQUE SUUM INTEGRUM IMPOLLUTUMQUE ESTO*. Questo medesimo richiede il suo interesse. Perchè dove non è giustizia, non è città, cioè società civile; e dove non è città, ivi non è necessario aver de' magistrati, essendo ciascun uomo magistrato di sè. Un magistrato adunque ingiusto tende a distrugger la repubblica e sè medesimo.

§ XIX. Il magistrato non può, nè dee ricever de' doni. È una corruttela conosciuta e punita da tutte le leggi civili. Ma il fondamento di queste leggi è la legge di natura. Per questa legge è detto che un magistrato non può essere accettatore di persone; e di qui è che Astrea si dipinge cieca: ella ha a sentir le voci, non vedere i volti; e queste medesime voci vogliono esser voci della natura, non dell'arte, affinchè non c'incantino, come le sirene di Omero. Ma i doni, i quali adulano l'interesse, fanno subito risguardare al volto del donatore, e mostranlo più bello e più grazioso; dove che colui che non ha potuto nè voluto donare, comincia a parergli deforme e nojoso. In questo stato potrebb'egli amministrar dirittamente ed imparzialmente la giustizia? Omero avea scritto:

Munera, crede mihi, placant hominesque Deosque.

Verità troppo provata per l'esperienza. Se non che quel *placant* voleva esser *corrumpunt*. Platone stimò che questo verso facesse ingiuria agli Dei ed agli uomini, e desiderò che si radesse da Omero. Ma radendo questo verso, segu'egli che i doni non facciano sempre il medesimo? Non dubito che non vi sieno di molti i quali, come son oggi i costumi, si ridano di questi precetti, ch'essi per ignoranza chiamano Platonici. Io mi rido della follia di coloro i quali si danno ad intendere di poter far grandi e durevoli le loro famiglie in un popolo corrotto, e dov'essi medesimi han tenuta la mano alla prostituzione della giustizia. Dirò ad uno di questi magistrati: *Voi siete divenuto grande e ricco a spesa di molte famiglie rovinate; un altro dopo voi diverrà opulento rovinando la vostra.* Questo è l'ordine eterno del mal costume.

§ XX. Un magistrato non è già un legislatore, ma solo un esecutore delle leggi. In qualunque sistema di governo, regno o repubblica, i magistrati sono i custodi de' diritti del popolo, i vindici de' delitti e delle pene, gli esecutori delle leggi, ed i censori de' costumi privati e pubblici. Tutt'i loro giudizj debbono istituirsi secondo le leggi. I decreti che fanno non debbono esser fatti a capriccio e per propria compiacenza o di altrui, ma debbon essere delle legittime e necessarie conseguenze tratte dalle leggi, che sono i principj de' fatti. Le pene, che sono l'anima delle leggi, non sieno nè troppo aspre nè troppo lente: non tutti son tocchi dall'amore della virtù; ed il dolore, cioè la pena, è la molla motrice di tutti gli uomini. Quello si vorrebbe considerare, che le pene toccassero più l'animo che il corpo, e che ferissero, specialmente nelle bene ordinate repubbliche, più l'onore e la virtù, che il timore e la viltà dello spirito. Sia dunque proporzionato ed alla qualità del delitto, ed alla condizione delle persone. La medesima verga di Mercurio e svegliava i dormienti, ed addormentava i vegghianti. Le pene de' popoli barbari non varrebbero pe' popoli culti. Que' soldi e bajocchi oggidì sarebbero degl'incitamenti a' peccati.

§ XXI. Un altro dovere del magistrato si è l'amor della patria, cioè del pubblico bene. Ogni repubblica non è che l'unione della utilità de' privati. Siccome ogni privato mette le porzioni de' suoi diritti in comune, i magistrati non sono che i custodi di tali depositi. La privata dunque ceda alla pubblica utilità, persuaso che quindi deriva il bene privato. Le rivoluzioni degli Stati e le rovine delle repubbliche quasi non si sono altronde derivate, che dalla negligenza della pubblica uti-

lità. Quando in Roma entrarono il lusso, l'avarizia e l'ambizione, entrarono i tarli che rosero i vincoli onde quella repubblica era sì saggiamente congegnata. Se Cesare e Pompeo non mettevano a conto de' pubblici i privati interessi, Roma starebbe. Ma quanti pochi son tocchi dal dolce amor della patria! I Quinzj, i Fabrizj, i Cincinnati sono ne' tempi d'oro, e questi sono di breve durata.

§ XXII. Da niun'altra cosa dee tanto maggiormente astenersi un magistrato, quanto dalla violazione di quelle leggi di cui egli è custode. Quelle toghe e quelle tonache non debbono essere le divise dell'iniquità, ma le insegne dell'innocenza e della maestà, ed i caratteri della pubblica confidenza. I popoli quasi sempre retti dal senso, perchè sempre ragazzi, si reggono dalla forza degli esempj più che dal comando. Guai per quel governo in cui la corruzione comincia da' magistrati! Si può ciò vedere ne' fatti di Tarquinio e di Claudio, e di molti imperatori romani.

§ XXIII. Molto più inviolabili e sacrosanti sono i doveri de' magistrati ecclesiastici, perchè più vicini al tempio di Dio, di cui sono i ministri, gl'interpreti, i messaggeri. Essi sono i Leviti che portan sulle spalle l'Arca del Testamento; essi i sacerdoti che intercedono il perdono e la grazia. La religione è posta nell'amore di Dio e degli uomini; dunque questa dottrina debbono predicare al popolo. Ma siccome la religione si contiene ne' libri sacri, essi debbono imparare le lettere sacre e le scienze nelle quali, come dentro a' veli, è involta la volontà del sommo Nume che siede in mezzo alle nubi.

§ XXIV. Le basi della religione sono l'umiltà, la semplicità, l'innocenza. Non debbono dunque

i pastori ecclesiastici affettar regni e signorie, non pompe ed orgoglio: sono anch'essi sottoposti alle leggi; sono anche figli e servi di Dio, amici e fratelli degli uomini. Due sono i loro uffizj, la dottrina e l'esempio. L'avarizia, il fasto, la superbia, la furberia debbono star lontani da loro. Chi s'immerse nel fango de' vizj, non può essere rappresentante della Divinità. I due perni su cui si volge la religione, sono le preghiere, il sacrificio. A queste dunque badino notte e giorno, e la legge di Dio non mai si parta dalla lor mente e dal cuore. Non è mai felice lo Stato ove il sacerdozio si confonde col popolo. Si sostenga coll'esempio di una virtù rigida la natura umana inchinante al marciume de' vizj.

§ XXV. Coloro i quali son destinati all'educazione e disciplina de' giovani per mezzo delle lettere e della filosofia, debbono considerarsi come sacerdoti della sapienza, ed amatori della pubblica utilità. Quindi segue che il loro principale dovere si è d'insegnare la verità per cui si è felice, e non far conto di alcune questioni inutili e fanciullesche che in vano tengono occupato lo spirito. Si studino di render l'uomo migliore, non di caricarlo di pedanterie e di sottigliezze scolastiche. Non per altra cagione il mondo cadde nella barbarie de' costumi e nelle tenebre dell'ignoranza, che per la falsa letteratura. Ed in niun altro modo può il genere umano sollevarsi allo stato felice, stato di verità e di virtù, che per le arti e le scienze sode, utili, dilettevoli. I veri savj sono i veri Ercoli delle genti.

AVVERTIMENTO A' FILOSOFI.

I. Finora ci siamo applicati a dar le leggi a' cittadini; resta che ora ci rivolgiamo a' filosofi. Oltre a' comuni doveri d'ogni cittadino, ce n'ha alcuni particolari per coloro i quali pubblicamente professano lettere e filosofia, e filosofi sono volgarmente appellati. Il primo dovere del filosofo si è di coltivar sua ragione non colle inutili ricerche e colle contese di setta, ma colla scienza delle cose divine ed umane. Siccome l'uomo per la sola ragione si distingue dalle bestie, ove tal facoltà non sia diritta e ben coltivata, l'uomo si rende peggior delle bestie. Ma la ragione si coltiva coll'esame della natura e colla meditazione di quel ch'è creato da Dio, e ch'è sottoposto alla conoscenza de' nostri sensi. Non le false chimere e le carte fan l'uomo saggio e felice, ma la contemplazione dell'universo, e lo studio della vera sapienza. Non dee trascurarsi lo studio delle cose umane, e di quanto ha pensato l'arte imitatrice della natura. Chi vuole una viva immagine delle opere della natura e dell'arte, guardi lo scudo di Ercole in Esiodo, lo scudo di Achille in Omero ed il canestro di Europa in Teocrito. Ma la storia del mondo e naturale e civile e religiosa si è la sacra Bibbia.

II. Dopo che il filosofo abbia formata la mente collo studio della sapienza, dee formare il cuore colla pratica delle vere virtù. Se le virtù son ornamento dell'animo, in niun'altra persona spicca maggiormente, quanto in quello del savio. La pietà, la giustizia, l'umanità, la fortezza e la grandezza di cuore debbon essere i fregi del savio. I modelli delle maschie e sode virtù si pren-

dono non dalle mode del secolo, non dalle sette de' filosofanti, non dalle opinioni volgari, ma da' sacri codici, dall'eterno libro della natura, e dalle vite degli uomini illustri. Il primo modello sia la vita di Gesù Cristo, de' Santi, de' Patriarchi e de' Profeti; il secondo de' veri eroi nati alla salvezza della debole umanità.

III. Oltre alle virtù, si richiede nel filosofo grazia, gentilezza, urbanità. Egli non è solo cittadino d'una città, ma di tuttaquanta la terra. Lungi da lui il ciglio fastoso, il tratto ruvido, il linguaggio orgoglioso, il disprezzo, l'ingiuria: sia cortese, affabile, manieroso; unisca lo scherzo al serio, tempri l'austerità della filosofia colla dolcezza dell'erudizione, e dica a sè quel che Simonide disse a Pausania: *Ricórdati di esser uomo.* Ma si guardi dal buffonesco, chè non conviene alla gravità d'un filosofo, e mette in beffe la sapienza. Si guardi dal commercio col volgo, e nel fiume de' necessarj vizj del secolo bea correndo come i cani nel Nilo.

IV. Chi non ubbidisce a questi precetti, non può meritare il nome di vero Filosofo. Questa parola *filosofo*, in quanto alla forza ed origine della voce, chiude in sè l'idea d'una persona grande e magnifica, intelligente delle cose divine ed umane, indifferente estimatrice delle cose terrene, delle quali si serve quanto fa d'uopo alla vita; sacerdote ed interprete delle leggi del mondo, amico di Dio e degli uomini, riparatore de' diritti dell'umanità, e liberatore della patria.

FINE DELLA DICEOSIN

Digitized by Google

DISCORSO

SOPRA IL VERO FINE

DELLE SCIENZE E DELLE LETTERE

Digitized by Google

La ragione come più di tutte le nostre doti ci rassomiglia a Dio, così è la sola cosa per cui l'uomo si solleva sopra tutto ciò ch'è in terra. Ella è perciò il più nobile ed il più gran dono che Dio ci ha fatto. La macchina umana, quella di tutte le opere del Creatore che più dimostra la sapienza e l'arte con cui egli ha fatto il mondo, è istrutta di eccellenti e maravigliosi strumenti, non solo da conoscere ciò che ci circonda, ma da operare e da far cose che sono l'oggetto della maraviglia di coloro medesimi che le fanno. Ma qual sarebbe la di lei sorte, se la ragione non la governasse? Le nostre mani, apportatrici di tutt'i comodi e di tutt'i piaceri della vita umana, e di stupende maraviglie operatrici, non sarebbero in nulla superiori alle branche de' più vili animali. La ragione dunque è l'*Arte universale*, e le mani e gli altri organi di questa sì piccola, ma sì nobile macchina, son gli strumenti di queste arti. I bruti hanno presso a poco i medesimi organi sensorj che l'uomo; anzi molti di loro ci superano nella finezza de' sensi, moltissimi nella robustezza del corpo. Intanto hanno essi giammai tentato nulla per la migliorazione e felicità della natura e vita loro? Manca loro quest'*Arte universale*, senza cui i medesimi strumenti non giovano a fare il medesimo lavorio. La ragione, sul rapporto delle cose che ci circondano, colla nostra vita fabbrica delle arti, e le perfeziona su i rapporti delle arti col nostro fine. Per la qual cosa come è impossibile che si trovino delle arti miglioratrici della vita infra quegli ani-

uali cui la ragion manca di tai rapporti, così è difficile che non le abbiano quelli cui questo bel dono del Cielo è toccato in parte, massime dove essi non brutalmente nella tarda materia il vogliano addormentare, o per una empia rivolta incontro a Dio soffocare ed opprimere, ma studiosamente intenderlo a' suoi interessi ed alla sua perfezione. Supponghiamo per un momento una nazione nata di fresco dalla terra in vasta e deserta campagna, e da' suoi bisogni stimolata a ricercare i suoi comodi: noi vedremo tosto, per una natural conoscenza de' rapporti delle cose, che ci stanno d'intorno, colla vita nostra, altri portare al loro uso il fuoco, alimento e propagatore di tutto ciò che vive; altri fabbricarsi delle conserve d'acqua; altri preparar l'erbe per vestirsi; altri coltivar le terre, perchè più abbondantemente lor proveggano il vitto; altri addomestichire e far servire a' loro comodi i selvaggi animali; altri guardare il cielo, e guidare le loro bisogne col moto degli astri; altri spiare i moti dell'aria e trarli alle loro utilità: in una parola, il cielo, il fuoco, l'acqua, gli animali, gli alberi, l'erbe, la terra, le pietre, i minerali, e tutte l'altre spezie de' corpi, sin dove possono giungere i nostri sensi e la nostra ragione, serviranno alle necessità, a' comodi, alla felicità di questa nazione. La sperienza, ch'è la ragione ragunatrice in uno de' diversi tempi e de' diversi fatti, scoprirà in breve nuovi rapporti e nuovi usi, e perciò delle migliorazioni e delle perfezioni, e farà sì che cotal nazione, la quale nella sua origine era più simile alle stupide bestie che agli esseri ragionevoli, dopo pochi secoli degl'infiniti per cui è fatta la ragione, si trovi essere di tanto a quelle superiore, di quanto nel nascere loro era

simile. Ma dopo tutt'i secoli dell'eternità, le spezie degli animali che non ragionano, differirebbero esse in nulla da' primi germi loro?

Per la qual cosa, poichè gli uomini fin dalla loro origine o compresero o sentirono i gran vantaggi che la ragione, delle divine e delle umane cose regina, può somministrare alla nostra vita; assai per tempo e giudiziosamente si dovettero avvisare di trovar i mezzi da ingrandirla e perfezionarla. Essi non potevano ignorare che se la ragione anche rozza ed informe tanti comodi apporta alla vita umana, infiniti fosse per arrecarne aggrandita e bene istrutta. E come tutt'i pensieri de' primi popoli non erano indiritti che al sostegno della vita, perciocchè era riserbato a' tempi più felici il bell'ozio di occuparsi nella sola speculazione delle vane e chimeriche idee; è ragionevole che crediamo che le prime scuole della ragione umana non fossero che le scuole delle arti le più necessarie, nelle quali i più vecchi ed i più sperimentati insegnassero a' giovani nel vasto ginnasio della natura. Non avevano altri libri di Filosofia che il cielo e la terra, in cui non sapevano ancora che poco leggere, per mancanza della Geometria, ch'è la lingua colla quale sono scritti: nè altri d'Istoria, che l'uso ed il costume. Tali ora veggiamo essere nel mezzogiorno dell'Africa gli Ottentotti, ed i Tartari nel settentrione dell'Asia. Un gran genio, di quelli che Dio ci manda di rado per portare l'umanità ad un segno ancora più alto di perfezione, inventò le Lettere per comunicare tra gli uomini dissipati per la terra i lor pensieri, e per tramandare alle future generazioni le sperienze ed i precetti de' maggiori. L'invenzione fu tale, che forse giammai non ebbe verun'altra maggior ragione da essere celebrata per

divina. Ella rendea gli uomini assai ancora più simili a Dio, imitando l'eternità e l'immensità, coll'unire tutt'i tempi in un punto e tutte le nazioni in un luogo. La maravigliosa prestezza colla quale si propagò per tutta la terra, anche tra le nazioni più nemiche l'una della gloria, delle leggi e de' costumi dell'altra, assai manifestamente dimostra che non può essere se non ottimo ciò che la comun ragion degli uomini adotta. Ben presto le scuole delle arti dalle aperte campagne si raccolsero nelle città, e divennero scuole di Lettere, perchè si credette con ragione che bastasse apprender queste, per avere tutt'insieme i maestri di quelle, e gli archivj delle antiche leggi e tradizioni. Ma cominciossi così a studiar meno l'originale che ci è dinanzi agli occhi, e più le copie. Poi come gli uomini, tutto ragionevoli ch'essi sieno, non hanno sempre alle mani la giusta bilancia del buono e del cattivo, dell'utile e del pernicioso; ed oltracciò si ha nella lor natura una non piccola dose originale di follia e di debolezza che si trasfonde in tutte le loro opere, anche le più belle e le più perfette; si scrisse, come ancora scrivesi, tutto ciò che si potè e tutto ciò che si volle, e tramandossi a' posteri ciò che dovea nascondersi a' contemporanei stessi. I poeti della seconda età, sacerdoti, profeti e saggi delle nazioni Gentili, riempirono tutto delle loro sconcissime fantasie. Le scuole, nelle quali dovevano insegnarsi i precetti della vita e le regole delle arti, e formarvisi e perfezionarvisi la ragione inventrice e governatrice de' comodi umani, divennero le botteghe di un'empia poesia, di una seduttrice eloquenza e di una profana teologia. E come gli uomini nemici della fatica, i fuchi del genere umano, i quali amano vivere imposturando

altrui in un ozio che possa a' più semplici parer mestiere, sono dell'erbe che nascono in tutte le regioni della terra; non durò guari che le scuole della ragione, che dovevano intendere a' vantaggi umani, furono piene di cotali scioperati alunni; e gli agricoltori, i pastori, i fabbri ed altrettali artefici, i quali dovevano esserne i legittimi possessori, ne furono, come volgo profano, esiliati. Nè qui la incominciata corruzione s'arrestò. Conciossiachè, poichè gli uomini quanto son più semplici, tanto sogliono più stimar quello che meno intendono, i Dialettici ed i Metafisici, i D. Chisciotti della repubblica delle Lettere, combattenti cogl' indestruttibili Giganti delle chimere, per la gloria vanissima di sottilissimo ingegno, loro Dulcinea del Toboso, salirono in alta stima ed usurparono il premio dovuto al vero sapere; ciò che fu l'esca fatale che riempì ne' vecchi tempi d'indiscreti Sofisti la Grecia, e ne' secoli a noi più vicini buona parte dell'Europa. La prima e la più antica Filosofia delle nazioni non fu che Etica, Economia, Politica. I primi filosofi furono in un tempo stesso i legislatori, i padri, i catechisti, i sacerdoti delle nazioni. La loro filosofia era tutta cose, e la vita era vita di cittadini, persuasi che come partecipavano a' comodi della società, così dovevano aver parte alle cure ed alle fatiche, o per lo ben pubblico, o per lo domestico. Non ci era ancora chi avesse la massima de' tempi che poi sopravvennero, che l'ozio fosse un nobile ed onorato mestiere. Molti di quei che furon da' Greci detti Saggi filosofavano in sull'aratro, e come tra' Romani L. Quinzio, molli ancora del villeresco sudore, venivano in città o a difender la patria, o ad amministrar la giustizia, o a predicar la sapienza. La loro vita era una scuola tanto più uti-

le, quanto la via dell' esempio è la più corta e la più efficace. Nè qui si arresta l'amor ch'essi avevano per la pubblica felicità. Essendo certi che questa non può essere se non che il frutto del sapere e della virtù, faceano per pubblica istruzione iscrivere in sulle porte de' templi, in sulle statue, ne' capi delle strade e ne' luoghi più frequentati le più belle massime della vita (*). Tutto parlava nell'antica Grecia, e fino i freddi marmi insegnavano la sapienza. Alcuni diceano, *Che gli Dei veggono non solo le opere cattive de' malvagi, ma anche i più nascosti pensieri.* Altri: *Che allora noi vivremo da savj, quando ci guarderemo di fare ciò che più riprendiamo negli altri.* Altri: *Che la cosa la più importante insieme e la più difficile sia conoscer noi stessi.* Altri: *Siate imitatori degli Dei amici di tutti.* Altri: *L'ozio sia punito, ed a ciascun sia lecito accusar l'ozioso.* Altri: *Preferisci il proprio danno all'ingiusto guadagno; perciocchè quello passa, e questo è danno perpetuo.* Un marmo dicea: *Sii osservante della religione; ama la sobrietà; stúdiati d'esser verace; custodisci gelosamente la data fede e l'amicizia; non ti far beffe di niuno; rispetta i vecchi, che sono i maestri della scuola della natura; se tu ami la tua pace e la tua grandezza, stúdiati di non dispiacere a niuno.* Un altro: *Impara prima a servire, e poi a comandare.* Un altro: *Il più grande e formidabile esercito di coloro che governano, è l'amor de' popoli.* Quale spettacolo per un'anima amante della felicità della sua spezie! Ma durò assai poco sì stimabile semplicità della prima Filosofia. Sopravvennero ben presto, come peste del vero sapere e della virtù, infiniti di coloro i

(*) Platone, Diogene Laerzio, Seneca, ec.

quali si credettero nati o per garrire inutilmente, o per disputare di cose inintelligibili, o per mettere empiamente in ridicolo le sante ed utili cognizioni, le leggi ed i precetti della giustizia e dell'onestà, e si riempirono le nazioni di libri più atti a santificar l'ozio, sentina d'ogni nequizia, o a corrompere l'intendimento ed il cuore degli uomini, che ad ammaestrarli di ciò che loro abbisognava per la vita, come morale, così animale. Là surse una generazione di grammatici, interpreti de' sogni de' poeti, o mercatanti de' proprj: qui una di metafisici, le Penelopi della Filosofia, implicati in disciorre quelle tele ch'eransi tessute colle loro mani: da quella parte una innumerabile turba di Dialettici che tendevano indissolubili lacciuoli alla ragione stessa, per cui andavan fastosi, e come seppie gettavan del negro, sotto cui il vero ed il falso prendesse un sol volto: da queste immense schiere di Retori studiantisi di dipingere l'ingiustizia colla faccia del giusto, perchè non potesse più discernersi ciò che a noi appartiene da ciò ch'è di altri. I savj di questi tempi sembravano degli ebbrj Baccanti, o de' vati furiosi degli oracoli, come Socrate, tutto che padre anch'esso de' Cinici e de' Sofisti, li chiamava. Non erano più i padri ed i maestri del genere umano, ma de' pazzi stravaganti, che i popoli, credenti sotto i medesimi nomi conservarsi eternamente le medesime cose, seguirono a venerar per costume. I loro insegnamenti tendevano a gettar gli uomini nello stato bestiale. Anassagora predicava, *sè esser nato per contemplare il Sole e la Luna, non per aver cura delle private o delle pubbliche cose.* Se una tal massima entrasse in capo a tutti gli uomini, che sarebbe egli del genere umano? Socrate, il gran Socrate, di cui fu

detto che richiamò la Filosofia dal cielo in terra, insegnava *che la più ricca e la più bella possessione dell'uomo sia l'ozio*, quell'ozio stesso che i vecchi saggi voleano che fosse punito come vizio desolatore della vita e della virtù umana. Aristippo, uno di coloro che più studiarono a corrompere la semplice antica sapienza, insegnava (credo per amore dell'umanità) *che convien far de' figli, come de' pidocchi, che cacciam da noi, tutto che da noi nati.* Pirrone: *Non dover l'uomo studiare a discernere i mali da' beni, ma aver tutto per indifferente.* Diogene Cinico: *Niun'azione esser vergognosa a niuno, ed in niun luogo, anche quelle che si stimano far maggior vergogna all'umanità.* Qual comparsa? Dirògli io matti o empj? Essi combattevano ad un tempo medesimo la ragione, l'umanità, la pietà. Tutti poi, anche quelli a cui la nuova ubbriachezza lasciò de' lucidi intervalli, s'applicarono più al curioso che all'utile, amando meglio disputar con ammirazione degl'ignoranti di cose incomprensibili, che ammaestrare con semplicità i loro cittadini in quelle cose che sapere importa al filosofo ed al contadino. Le scuole, fondate per la perfezione della ragione e della vita degli uomini, erano occupate a diciferare la *Monade* ed il *Binario* di Pitagora; a contemplare nella infinita moltitudine e varietà degli esseri l'*Uno* di Parmenide e di Zenone Eleate; a mettere in ordine l'*Omeomeria* d'Anassagora; a rinvenire negli spazj eterni le *astratte Forme* di Platone, o le informanti *Entelechie* di Aristotile, o *i quasi corpi non corpi* di Epicuro, abitanti negl'Intermundj; a formar l'*Apatista* degli Stoici, a baloccare finalmente con simili altre *bambole di ragione.* E poichè tutte le passioni umane, ove la ragion non le tenga a dovere, non hanno altro

termine che l'infinito; sciolto una volta il freno alla licenza di pensare e di scrivere, quei che dovevano essere i sacerdoti, i maestri, i difensori della pietà e della giustizia, senza cui gli uomini errerebbero per la terra come le fiere dell'Africa, divennero i loro nemici, ed in conseguenza di ciò della pace e tranquillità della società. Conciossiachè come Orlando, ove

Gli cominciò la gran follía, sì orrenda,
Che de la più non sarà mai chi intenda:
In tanta rabbia, in tanto furor venne
. . . . . .
Che un alto pino al primo crollo svelse,
. . . . . .
E svelse dopo il primo altri parecchi,
Come fosser finocchi, ebuli o aneti;
E fe' il simíl di querce e d'olmi vecchi,
Di faggi e di orni e d'ilici e d'abeti:

così costoro tentarono di svellere le più altamente impresse ne' cuori umani, e le più sante idee della Divinità, della provvidenza, della naturale onestà e giustizia, della verecondia, della prudenza, dell'economia, in una parola, della virtù, sola conservatrice degli ordini e delle città, ed effettrice di ogni bene della nostra vita e della vera beatitudine. Imperciocchè questi insegnava che la *Religione*, la quale è un sentimento che così nasce coll'uomo, come quello della sua dipendenza, fosse una invenzion degli scaltri politici: quegli, che il *giusto* e l'*onesto*, altro natural dogma inseparabile dalla coscienza della nostra debolezza e de' nostri bisogni, fossero delirj de' filosofi: altri, che le città e gli ordini civili, per cui dallo stato ferino siam divenuti umani, e che unendo gli uomini hanno insieme unite le forze dell'ingegno e del corpo a procurarci tanti comodi,

quanti noi ne godiamo, fossero de' carceri e de' ceppi che gli uomini stolti si son fabbricati: altri, che le arti ed i beni sien d'impaccio al viver libero, e che la più soave vita degli uomini sia quella di errare ignudi per la superficie della terra, senza veruna cura, come i selvaggi della Nuova Olanda. Ci fu chi volea che si sbarbicassero le donne dalla terra, come erba pestilenziale, e chi insegnava il suicidio, come mezzo il più brieve per pervenire alla felicità. Ecco i Giganti delle favole che fanno guerra agli uomini ed agli Dei. Credereste poi che le quattro sette sì celebri tra' Greci e sì rinomate in conto di riposta sapienza, i Peripatetici, gli Stoici, gli Accademici e gli Scettici, si applicassero a curare una tal pazzia, morbo che diveniva epidemico, quelli coll'acume de' Sillogismi, e questi coll'Epoca? Il primo de' quali mezzi, anzi di curar la guasta ragione delle scuole, la ridusse a svanire dal cospetto delle cose umane, col troppo assottigliarla: ed il secondo l'arrestò inutile con addormentarla. Dopo cento e più libri di Arte Sillogistica di Aristotele, e più di trecento di Crisippo; dopo tante incerte dispute degli Accademici e de' Pirronici, ella si trovò ancora assai peggiore di prima. Avean dunque ragion di dire: Timone, *che Aristotile facea compassione per la sua vana loquacità:* Luciano, *che i sillogismi di Crisippo aveano stomacato Giove:* e Lattanzio finalmente, *che gli Accademici ed i Pirronici per perfezionar l'umana ragione avevano aperta una scuola, nella quale gli uomini con gran fatica si studiassero a divenir bestie.*

Questa è la gran follía degl'ingegni e de' cuori umani, la quale avendo prima coll'imperio de' Greci, poi de' Romani, ed ultimamente colle irruzioni degli Africani, invase le più belle regioni

dell'Europa, vi s'apprese sì profondamente, che i barbari e brutali Sciti, i quali la inondarono, poteano ben distruggere la vecchia generazione degli uomini, ma non isbarbicar il seme di tal pestilenzia, la quale ben presto tanto si propagò, che a petto di lei quella de' Greci e degli Arabi Sofisti potè parere sapienza. Per sette e più secoli le scuole filosofiche di Europa fecero a gara a chi potesse essere più ferace in inutili immaginazioni ed astrazioni. Non si può leggere questa sì considerabil parte della storia letteraria senz'aver pietà della debolezza dell'ingegno umano. I Cavalieri erranti di Turpino, e 'l D. Chisciotte del dotto Cervantes sembrano uomini ragionevoli a paragone di un Abelardo, di un Davide a *Divinando*, di un Occamo, e di cento e cento altri Dialettici e Metafisici di quei tempi. Vestono corazze di carta, che stimano del più fino metallo, e combattono con i mulini a vento, come co' Giganti distruttori dell'uman genere. Un estro ignoto li rapisce fuor del nostro mondo. Sembra che sieno i maestri di ogni altra cosa, fuorchè di ciò che ci appartiene o c'interessa. Ed avesse piaciuto a Dio ch'essi si fosser contenuti solo in combattere i loro castelli incantati! Il peggio fu che molti tra loro cominciarono ad amare sì perdutamente le loro chimere, che per sostenerle non temerono di attaccare il Cielo. La *materia prima*, che Aristotile fantasticò, animata dal fuoco degli Arabi, fu di sì vivi e vaghi colori arricchita in mano di Abelardo e di alcuni altri, che divenne una Divinità, la quale poi il più empio ed il più freddo de' filosofi del passato secolo si studiò di adornare con un sistema geometrico. Alle quali cose quante volte io penso, forte mi maraviglio, come gli agricoltori, i pastori, e tutti gli altri coltiva-

tori delle arti per cui l'uman genere si sostiene, abbian potuto tollerare in pace una razza di uomini, i quali lungi di dar loro il menomo rischiaramento ed ajuto, nel tempo medesimo che de' frutti della loro industria godeano, pare che si ridessero delle loro fatiche, o che li riguardassero come animali di altra specie, fatti da Dio in forma umana per servire a' loro piaceri. Non aveva egli dunque ragione il Viceconte di S. Albano di desiderare una ristaurazione della Filosofia da' primi elementi, come quella, il malor della quale aveva attaccati i di lei primi stami vitali? Ma si dice che questi erano difetti del secolo, che seco traeva ingegni che io non nego essere stati grandi. Riterremo noi dunque nel nostro co' difetti di questo (poichè niuno n'è esente) quelli ancora de' vecchi? Abbia ciascuno i suoi, nè quei d'un secolo inondino l'altro.

Finalmente come dopo lunga tempesta il mare, così gl'ingegni europei par che si stancassero di combattere co' mostri delle favole, e di seguire al bujo oggetti incomprensibili. La Stampa, quella sola delle nuove scoperte della quale l'umano ingegno dovrebbe invidiare al caso anche la più piccola parte, venne opportuna. Ella fu lo scudo di Achille, che presentò alla mente umana, per farla arrossire, come in uno specchio, tutt'i vecchi delirj e smarrimenti. Il cancellier Bacone, uno di quei genj che la terra non produce in tutt'i secoli, per un felice ascendente che il portava ad essere il restauratore della Filosofia di Europa, scosse gli arrugginiti ceppi, squarciò le bende ond'era la ragione de' filosofanti avvolta, e fece vedere che si poteva essere filosofo con assai gloria, senza essere peso inutile agli altri uomini. Allora lo studio della Natura, e l'esperienza gran

maestra delle utili cognizioni, e la Geometria madre o almen nutrice di tutte le arti, sciolte da' legami de' vecchi sofismi, si videro con tanto maggior velocità scorrere d'ogn'intorno, quanto era stato più lungo il tempo, dirò così, della lor prigionia. L'Europa cambiò faccia. Ciascuna delle generose sue nazioni ebbe un Ercole uccisore de' mostri che la infestavano, e dimostratore delle vie del vero sapere. L'Italia, la seconda madre della pulitezza e della civiltà, all'antica gloria del saper militare, della politica, delle belle arti, aggiunse quella di aver prodotto Galileo, una di quelle oggimai che le può essere invidiata. Si vide allora un'Astronomia, senza essere mentitrice Astrologia; una Geometria non oziosa, ma perfettrice delle meccaniche; una Fisica promotrice de' nostri comodi, senza essere Magia. Ben presto un lume di riverbero si sparse da per tutto; e quei medesimi che prima udivano il nome di Filosofia o con orrore, come *magico*, o con indifferenza, come cose degli altri mondi, si maravigliarono di esser divenuti filosofi quasi prima che pensassero di poterlo essere.

Ma comechè o niuna parte o poche di Europa fossero rimaste, le quali da questo nuovo lume di ragione non fossero state illuminate, io non saprei nondimeno dire per qual nostra fatalità, noi, cui la natura niente ha omesso per rendere uguali a' più illustri popoli della terra, fummo l'ultima Esperia dell'Orbe letterario. Se non che io credo che Iddio non per altro avesse come trattenuto a' confini del nostro regno il preso corso delle Lettere, se non per rendere più glorioso ancora il governo del Re che ci rimaneva. Perciocchè noi abbiamo vedute le Lettere, le Arti, la Pulizia accompagnare la maestà del nuovo regno

e niun angolo di questa bella parte d'Italia lasciare, dove poi non penetrassero. Egli è veramente un certo Genio che discorre per le nazioni, e che in dati intervalli le anima e le riaccende, quello che o primamente mena, o estinte ravviva le lettere e le belle arti: ma tal Genio vuol esser sempre accarezzato, solleticato ed alimentato. Può dirsi che la curiosità, la più utile molla dell'animo umano, il dischiuda dal suo guscio; la gloria lo animi e gli dia della grandezza; l'emulazione lo aguzzi e 'l rinforzi: ma certamente il premio il sostiene e lo alimenta. E siccome possono distinguersi due generi di premio, uno di natural giustizia che per ordine eterno siegue indivisibilmente la fatica e la virtù; l'altro di generosità, col quale i Grandi per un amore eroico magnanimamente l'accarezzano, l'onorano ed il nutriscono, il Genio apportatore degli aurei secoli delle nazioni, per una certa sua nobile ritrosia, non suol seguire che il secondo. Le Intelligenze, le quali accompagnano e reggono i monarchi, poichè regnò su di noi il gran Nipote di Luigi il Grande, siccome in tutte le altre parti che fanno ed adornano un principe, così in questa non ci lasciarono niente nè ammirare, nè invidiare ne' più grandi eroi dell'antichità; tutto che la seduttrice eloquenza de' Greci e de' Latini, e la distanza del tempo, copritore de' difetti dell'umanità, gli abbian resi assai più augusti di quel ch'essi furono. Mente chiara e serena, pietà pura, natural grandezza d'animo, amor del grande e del perfetto, carità verso i popoli, stimolo di quella gloria che la virtù genera ed alimenta, attenzione all'ordine ed alla giustizia, sono state le gran vetti che hanno rilevato lo spirito, il coraggio, l'industria della nostra nazione di grandi ingegni produttrice, e preparata la ma-

teria a' posteri di celebrare il nostro secolo con maggior giustizia di quello di Alessandro e di Augusto, i quali se noi vogliamo ben considerare, furono più grandi deprimendo gli altri che ingrandendo sè stessi. Fontenelle, il gran Secretario dell'Accademia delle Scienze di Parigi, colui che ci ha fatto vedere che si può essere insieme sublime filosofo, sottile geometra, eloquente oratore e gran poeta, avea ragione di dire che i monarchi hanno un non so che d'onnipotenza su degli spiriti de' loro sudditi, in guisa che basti ch'essi sappian volere, perchè quelli diventino nel più eccellente grado tutto quello ch'essi vogliono. Fontenelle poteva appellare a tutta la storia umana, come a certissimo testimonio. Che occorre memorare le antiche cose? Il vide l'Italia nostra, quando il grande Alfonso re di Napoli, l'augusta Casa de' Medici, la magnanima d'Este e la serenissima Repubblica di Venezia, amarono e protessero le belle arti e le scienze. Pontano, il nostro Platone; Michelangelo Buonarroti, l'Apelle insieme ed il Fidia d'Italia; l'Ariosto, l'Omero; e 'l Galileo, il nostro grande Archimede, coll'infinita nobile e gentil turba che li siegnono dappresso, saranno gli eterni monumenti della magnanimità di Alfonso di Castiglia, di Lorenzo de' Medici, del Cardinal d'Este, e della saggia Repubblica di Venezia. Che più? I nostri posteri, quando rifletteranno che il corso delle umane cose è lungo e tardo, forse non crederanno che la pulitezza e la gloria di tutte le arti e di tutte le scienze, il commercio, le ricchezze, la potenza della Francia e della Moscovia, sieno l'opera della vita di due soli principi. Ma Luigi XIV e Pietro il Grande aveano compreso che la grandezza e la felicità di un monarca è inseparabile da quella de' suoi sudditi. Luigi XIV

solleticava i grandi Genj di Europa con i doni; e Pietro il Grande aggiunse uno stimolo ancora più forte, le visite. Luigi XIV volea dell'acqua a Versaglia, e questa non potea venirvi che nella distanza di 25 leghe. L'arte del livello e l'Idraulica erano allor necessarie: ma elleno erano ancora nella lor puerizia nella Francia, dice Fontenelle. Il re volle, ed elle divennero giganti. Colla medesima facilità la Scultura, la Pittura, la Tattica, l'Architettura, le Scienze tutte e le Arti seguirono il genio di questo gran monarca. La Moscovia, potenza o ignota al resto d'Europa, o disprezzata, era presso a poco ciò che sono ora i Tartari all'oriente del Volga. I Moscoviti ignoravano del tutto la Nautica, e guerreggiavano più con impeto animale che con regole: le belle arti e le scienze erano per loro come tra di noi le mercanzie del Giappone. Ma Pietro il Grande, che avea tutto ciò veduto brillare nel mezzogiorno di Europa, volle che divenissero cittadine della Moscovia: ed elle il divennero. Allora si vide dalle tane del Settentrione uscire una monarchia che gettò lo spavento nell'Europa e nell'Asia, e che ora gareggia colle più culte della terra. Felici le nazioni dove i principi son grandi per l'amore dell'umanità che ha la forza di unir tutt'in un solo: dove onorano i veri ed onesti saggi, e dove o sono saggi essi medesimi, o intendono che loro è necessaria la sapienza, delle divine ed umane cose governatrice.

Per quanto grande però sia stato tra noi il progresso delle arti e delle scienze, e più ancora della ragione che le nutrisce e perfeziona; nondimeno non ancora abbiamo potuto così rinnovarci, che, sia forza d'invecchiato costume, sia ritrosia delle umane cose, un certo lezzo dell'antica barbarie (che colui disse *prisci vestigia ruris*)

non ci sia rimasto attaccato. Egli non può dirsi che la ragione sia in una nazione giunta alla sua maturità, dove ella risiede ancora più nell'astratto intelletto che nel cuore e nelle mani. Ella veramente è sempre bella, ma dove ella non è operatrice, è ancora acerba, che può, se volete, adornar gli uomini, ma non esser loro utile. Ella è come le gemme, che lucono, ma non nutriscono. La ragione non è utile, se non quando è divenuta pratica e realtà: nè ella divien tale, se non quando tutta si è così diffusa nel costume e nelle arti, che noi l'adoperiamo come nostra sovrana regola, quasi senza accorgercene. Ma sono giunte a questo segno tra di noi le Lettere? Noi amiamo ancora più disputare che operare. Le api, le quali potrebbero essere un modello del vero saggio, nel fabbricare le loro celle, sieguono costantemente le regole della più perfetta geometria, nè s'arrestano dal lavoro per disputare inutilmente. Nelle bestie la cognizione è tutta uso, perchè è l'arte di Dio lavorante su la materia, ed in Dio non ci sono *Enti di ragioni*. Sarebbe egli un privilegio dell'uomo avere una ragione, buona parte della quale fosse senza uso? Io non vorrei che si potesse ancora di noi dire, come della maggior parte de' filosofi delle passate età, l'intendimento de' quali, quando se ne voglia giudicar per l'uso che ne fecero, può parere essere stato loro dato per lo mondo ideale, non per lo governo e vantaggio dell'umana vita. Egli è vero che non pochi fra di loro si studiarono di convertire in pratica tutta la Filosofia, con diffonderla nella più bella e più necessaria parte del sapere umano, che sono le leggi, direttrici del costume, dell'ordine e della pubblica tranquillità: ma sarebbe stato a desiderare di molti di loro, che se ne fossero astenuti. Essi vi arrecarono

tutte le argutezze delle scuole de' Dialettici, e tesero cappietti sì fini e sì inestricabili alle regole produttrici e conservatrici della nostra felicità, che noi ancora non sappiamo isvilupparcene. Noi ci siamo veramente liberati da' vani e puerili giuochi di mente de' nostri maggiori: ma, o ritenuti ancora dal vecchio uso, o incerti dell'esito del nuovo, temiamo di portare le nostre cognizioni là dove esse medesime accennano di volere andare. Non ci manca la forza, e dirò anche, non l'intelligenza: ma il cuore è tuttavia debole, nè il gusto affatto affatto spogliato dell'antica pituita. Una certa vanità d'ingegno ci mantiene ancora attaccati alle cose più speciose che utili: noi ci crediamo ancora più grandi quando siamo ammirati come incomprensibili, che quando siamo tenuti come utili, quasi meno distinti.

Il nostro regno è un semenzajo di nobili e grandi ingegni: sedici anni di magistero letterario hanno potuto farmili conoscere. Ma questi, quanto più grandi, hanno con tanto maggiore avidità ingojata la nuova Filosofia, prima di digerir l'antica. Gli acri succhi di quella hanno guasto il frutto di questa. Eravamo avvezzati alla gloria delle inutili sottigliezze e della ciarleria; ed era difficile che ci fossimo creduti subitamente saggi, senza queste doti state sì lungo tempo rispettabili. Quindi è che con tutt'i nostri studj noi non abbiamo ancora fatto alle gentili ed utili scienze quell'onore ch'esse da noi dovevano e potevano aspettare. La Geometria, l'Astronomia, l'Aritmetica, la Fisica, la Storia della Natura, le quali i Franzesi, gl'Inglesi, gli Olandesi traspiantate d'Italia così hanno coltivate ed ingrandite, e tanti vantaggi per la vita umana ne han tratti, che ne son superbi, sono da molti ancora tra noi riputate come

scienze d'oziosi, e da parecchi studiate per solo piacere, come l'Ariosto. La Medicina è stata abbellita, se volete, ma non arricchita di quelle buone ed utili conoscenze che poteano sperarsi da tanti grandi ingegni che vi si sono applicati. La Giurisprudenza si riguarda ancora per taluni come l'arte di litigare o di ciarlare, non come la scienza de' pubblici doveri di un onesto cittadino. Ci desteremo noi giammai per raccogliere il vero e sodo frutto de' nostri studj, o saremo sempre gli ultimi di Europa? Sacrifichiamo una volta la seduttrice e vana gloria dell'astratta speculazione al giusto desiderio della parte più grande degli uomini, i quali ci vogliono men contemplanti e più attivi. Dio ha fatto a tutti il divin dono della ragione, perchè intendiamo che il vero sapere non è di sì gelosa natura che voglia esser di pochi. Comunichiamci un poco più agl'ignoranti, i quali tutto che sappian poco, non lasciano d'impiegar per nostro comodo tutte le forze del loro ingegno e del corpo loro: o facciamo noi con essi una società leonina? Finalmente la Scienza è nata tra gli uomini dopo l'Ignoranza; ed è giusto che la minore germana abbia del riguardo e dell'amore per la primogenita. Io ardisco dire, esserci pochi paesi in tutta la terra, ne' quali le scienze, quando che lor piaccia di discendere dalla loro inaccessibile altezza e comunicarsi un poco a' contadini ed agli artisti, possano una maggiore e più soda ricchezza e grandezza produrre quanto sono le fortunate provincie di questo regno. Noi siamo nella più bella parte dell'Europa. Minerva potrebbe ella preferirci l'Attica? Cerere la Sicilia? Bacco gl'Indi?

Senofonte, il solo discepolo di Platone, la cui filosofia fu tutta cose, nel libro *Delle pubbliche*

rendite degli Ateniesi, rapporta tutte le cause della ricchezza e grandezza di una nazione a cinque: *Governo*, *Natura del suolo*, *Sito*, *Numero degli abitanti*, e loro *Industria*. Egli crede che per tutte queste fosse beatissima sopra le altre nazioni la Grecia. Ma Senofonte o non avea conosciuto, o non avea riflettuto al nostro paese, e non potea prevedere i nostri be' tempi. Veggiamo se io ho ragione. Per cominciare dalla prima parte, il governo monarchico che sia regolato dalle sue leggi, ed in cui al monarca assista un senato di saggi, è per avviso de' più gran Politici quella sola tra tutte le forme di governo ch'è più propria a rendere eternamente tranquilla, grande ed illustre una nazione. Polibio, gran conoscitore delle cose umane, quando a tutti i governi preferisce il misto, egli non par che intenda, che la monarchia ch'io ho detto; perciocchè egli vuole opporlo alla tirannide de' despoti dell'Asia ed alla corruzione delle repubbliche greche, mezzo delle quali non ci ha che la monarchia governante con pubbliche leggi, le quali non sono altro che il senso comune de' bisogni de' popoli, e perciò gl' incorrotti Efori; ed assistita da un consiglio di saggi, ch'è il senato de' Nobili. In fatti in un tal governo non ci ha che un solo Primo Mobile, da cui tutte le parti prendono la loro direzione; e perciò tutto è più atto a farvisi con prestezza e rettitudine, e cospirare al vero fine della società. I popoli come non hanno che un solo padre, così non dipendono che da un solo supremo giudice. Questo supremo giudice e padre non può esser guasto nè da ambizione, nè da gelosia, nè da invidia, essendo il solo sovrano, ed essendo siccome la sua vera grandezza, così la sua gloria posta nell'amore e nella

felicità de' suoi sudditi. Quando poi tal monarca avesse quelle doti di mente e di cuore che sono nel nostro, che Dio per sua misericordia ci ha dato dopo i tristi giorni di Provincia, potrebbe questa nazione, se fosse saggia ed amante della sua prosperità, far altro, se non che desiderare la di lui immortalità? Noi adunque, dove vogliam deporre le non rette nè giuste private nostre passioni, e contemplare il comun bene della nostra patria, che finalmente non può non essere il proprio ed il più grande di ciascheduno, non solamente non abbiam nulla in questa parte da invidiare a' più culti degli antichi e de' moderni popoli, ma per lo contrario molto abbiamo onde loro essere superiori, e che può renderci a tutti gli altri invidiabili, dove noi vogliamo meglio conoscere la presente nostra condizione.

Il suolo poi delle nostre provincie non solo ha tutt'i vantaggi che Senofonte commenda nell'Attica, ma n'ha ancora di molti ch'egli certamente ignorava. Imperciocchè le terre sono in gran parte piane, grasse, inaffiate e fecondate da spessi fiumi e ruscelli: sono atte per la temperie dell'aria a tutte le spezie delle piante, de' semi, degli animali e di altre cose, non solamente di quelle che sono il primo sostegno della vita e de' comodi umani, come frumento, riso, ed ogni genere di legumi; olio, mele, ed erbe di tutte le sorti; pecore, capre, buoi, cavalli, asini, muli, porci; ma di quelle ancora che fanno una gran parte del lusso delle nazioni, come seta, dilicatissimi vini, frutti deliziosissimi, caccia d'ogni sorta, di fiere e di uccelli, copiosa pescagione de' mari e de' fiumi, ed altrettali. Noi non abbiamo veramente delle ricche miniere, per cui Senofonte crede esser l'Attica beatissima. Ma a chi ben pensa, in un

paese che ha delle miniere, le quali ciascun anno e con istrabocchevole abbondanza crescono in sulla terra, il non averle non dee parere piuttosto un dono del cielo, che una mancanza della natura? Conciossiachè non ci bisogna nè tenere in quella sepolta la più valida parte del popolo, nè temere l'avidità dell'esterne nazioni, dalle quali anzi possiamo, quando che Iddio ci dia miglior mente, con piccola fatica riportar tra di noi quei tesori che loro le terre non danno che a prezzo del loro sangue, o del sangue di coloro ch' essendo della medesima famiglia degli uomini, ed aventi un principio medesimo ed un medesimo fine, noi riguardiamo tuttavia e trattiamo come animali in niente differenti dal resto de' bruti.

Il clima è il più beato, essendo posto tra il 40 e 41 grado della nostra latitudine, e sì per li mari che ci circondano, per le pianure e per li monti temperato, che nè eccessivi freddi, nè eccessivi caldi vi regnino giammai. Ed oltre a ciò il cielo è più tosto abbondante che scarso di rugiade, di piogge, e di grasse e feconde nevi. Io credo che Giove coll' altra infinita turba de' favolosi Numi Greci elesse abitar sull' Olimpo, perchè non avea veduto più in qua di Creta sua culla. Un popolo industrioso e che non solo amasse la sua grandezza e la sua felicità, ma che sapesse bene amarla, potrebbe egli fingersi un suolo ed un clima più felice? Aristotele dice che il *Bene* è quello che tutti desiderano, che conseguito niuno ama lasciare, e che perduto si piange da tutti. Quando noi leggiamo duemila anni della storia delle nazioni di Europa, una non irragionevole lusinga par che ci voglia far credere che Aristotele abbia definito il regno di Napoli, ch'è stato da tutte desiderato, da niuna negletto di perde-

re, e perduto pianto da tutte. Un Franzese (*) ha detto, *essere un Paradiso abitato da' Diavoli*. La verità della prima proposizione è la vera cagione dell'invidia, onde nasce la seconda. Un cittadino della sola Francia potea farci un maggiore onore, quanto abbassarsi fino ad invidiarne? Gli abitanti del Paradiso debbono essere de' Diavoli per coloro che ne sono esclusi.

Senofonte loda come terza causa delle ricchezze della Grecia il suo sito, per la comodità del traffico; un mare che la circonda, de' seni e porti ampj e sicuri, nazioni vicine bisognose delle sue derrate, sono certamente miniere inesauste di ricchezze e di potenza. Egli ha ragione. È un assioma politico, che una nazione senza commercio è sempre povera, quantunque beato sia e fecondo il suo suolo ed il suo clima. L'Ungaria d'uomini popolatissima, e di terreno fecondo, è povera, perchè priva di commercio. L'Inghilterra, isola sepolta sotto le nebbie iperboree, che non produce, come un bello ingegno franzese dice, che un poco di piombo, di stagno, di carbon fossile e di ruvida lana, è divenuta pel suo commercio sì potente, ch'ebbe forza nel 1723, in uno stesso tempo ed in tre estremità della terra, di mettere in mare tre potentissime armate, una innanzi Gibilterra, l'altra nel Messico, e la terza nel Baltico. Ma è più sorprendente ancora che gli Olandesi, poveri pescatori, abitanti nelle secche dell'Oceano e ne' marazzi de' fiumi, sieno pel solo commercio divenuti sì ricchi e potenti, che in un medesimo tempo siensi trovati in istato di combattere le più formidabili potenze d'Europa in ambi gli emisferi del nostro mondo. La potenza

(*) Moreri.

de' Veneziani, de' Genovesi, de' Toscani, popoli celebratissimi un tempo per l'Europa tutta, crebbe col commercio; e cadde, poichè quello passando nelle mani di altre nazioni, quasi si estinse in Italia. Noi siamo in un paese che c'invita al commercio. Egli è tutto circondato dal mare ripieno di belli e grandiosi porti e di sicuri seni. Noi abbiamo delle nazioni vicine bisognose delle nostre derrate, e noi n'abbondiamo. Ma ci mancherà forse l'ingegno atto al traffico? Io credo che tutte le nazioni vi sieno atte, ritrovando che Dio ha fatto l'uomo attissimo a tutte quelle cose che servono per la sua vita. Ma se qualcheduna vi debb'essere, noi certamente non possiamo esserne esclusi, se non per poltroneria. Noi sappiamo che l'onore dell'invenzione della bussola è dovuto agli Amalfitani. Questo solo basta a dimostrarci che noi possiamo essere, forse con maggior gloria, ciò che siamo stati una volta. Finalmente il commercio è un'arte la quale, siccome tutte le altre, ha *fine*, *regole* e *principj*; in guisa che sono per isciocchissimi da riputar coloro i quali il credono un mestiero di sola fortuna, ed i quali noi mandiamo dal gran Melun per essere disingannati. Or noi sappiamo che gl'ingegni del nostro regno sono a tutte le arti abilissimi. Senofonte non potrebbe preferirci i Greci in quelle da Minerva ammaestrati, quando egli riflettesse che noi siamo per la miglior parte e d'origine e di clima e di spirito Greci. I cervelli della nostra nazione hanno gran forza imitatrice, ed hanno il dono di conservare la serenità della mente nel più forte della loro imitatrice immaginazione. Ma chi può ignorare che le arti sono in gran parte imitazione della natura, che la ragione umana tirando a' nostri comodi in un certo modo migliora?

Il numero degli abitanti di un paese, tal quale è il già descritto, quando sia non inferiore alle sue forze sostenitrici, ma anzi un poco ancora maggiore, è la quarta cagione che Senofonte ci dà della sua opulenza e grandezza. E di vero la scarsezza degli abitanti in un suolo quanto si voglia fertile ed amato dal cielo, è sempre la principal causa della sua miseria. L'uomo è la più preziosa derrata della terra, dice il savio Melun. Questa dunque dagli amatori della pubblica felicità e da' governatori del genere umano è prima e più di ogni altra da coltivarsi; perciocchè tutte l'altre non hanno prezzo che per questa. Questa ancora è o la sola o la principale che fa grandi i monarchi. Caracalla, mostro più grande del quale non vide giammai la terra, poichè fu stracco di svellere i capi de' suoi più onorati e virtuosi sudditi, desiderò che l'Imperio Romano n'avesse un solo per liberarsene in un sol colpo. Quale strana idea di grandezza avea questo principe? Egli volea ridurre tutta la sua potenza a sè solo, cioè alla più grande ed alla più spaventevole picciolezza in cui può trovarsi un uomo, il quale senza l'unione con i suoi simili è sempre il più debole animale che nasca in terra. L'Asia minore, la Giudea, l'Egitto, la Sicilia eran delle nazioni ricche e formidabili quando eran popolate; esse furono povere e disprezzabili da che furon diserte, nulla loro giovando l' incredibile fecondità delle loro terre. Il nostro regno a misura che si è andato accrescendo di uomini, n' è divenuto a proporzione sempre più ricco e più potente; perciocchè le miniere ch'egli ha nella superficie, quante sono state più coltivate, altrettanto hanno proporzionevolmente più reso. Egli sembra un paradosso; ma intanto egli è vero che l'uomo è una tal potenza,

che unito all' altro uomo non fa un uguale alla somma, ma, siami permesso così dire, fa al quadrato della somma. L'emulazione, la gloria, l'allegrezza, l'amore, la misericordia, che produce la società col simile, e, se volete, l'ambizione, l'invidia, l'ira, l'indignazione, e tutte le altre passioni, le quali l'uomo non sente che in compagnia dell'altro uomo, sono tante molle che moltiplicano ed accelerano l'azione, e fanno che dieci facciano in un sol giorno ciò che un solo non farebbe in cento. Per la qual cosa può conchiudersi che coloro i quali si studiano comechè sia di spopolare le nazioni, sieno di questa sì preziosa derrata assai più nemici e più in odio al di lei Sovrano Agricoltore che la gragnuola, la ruggine, i bruchi, ed altre tali cagioni devastatrici de' lavori dell'industrioso contadino. L'incendio e la peste possono essere le sole loro immagini.

La quinta cagione della ricchezza e potenza d'un paese è l'industria degli abitanti. Questa sola in un terreno picciolo ed infecondo ha potuto molti di poveri ed oscuri popoli far ricchi ed illustri; e per mancanza di lei popolatissime nazioni in fertilissimi terreni poste ed aventi tutti i comodi del cielo e della terra per lo commercio, quali ce n'ha molte nell'Asia e nell'Africa, sono le più disprezzabili e le più miserabili della terra. Ma questa industria si vuol saper destare e coltivare nelle nazioni da coloro che più sogliono nelle cose umane influire. E perciocchè l'industria è cieca senza le buone conoscenze che perfezionano le arti, e le buone conoscenze sono inseparabili dal lume delle Lettere accrescitrici ed emendatrici della ragione, egli è manifesto esser difficilissima cosa, per non dire impossibile, che una nazione possa essere saviamente industriosa, e

perciò ricca, grande e possente, senza sì bel lume delle menti umane: tutt'i suoi modi saranno delle forze brutali, atte più a far gran romore che a produrre vantaggio. I Greci avean ragione d'essere per ciò superbi: le scienze davano loro un troppo manifesto è troppo gran vantaggio sopra tutti gli altri popoli, ch'essi disprezzavano come barbari. Mille selvaggi senza sapere, senz'arti e senza istrumenti sarebbero essi capaci di far girare una macchina che Archimede fa maneggiare ad un ragazzo? Il saggio fa in poco tempo e con gran risparmio di forze quello che tutti gli ignoranti della terra non saprebbero fare in tempo infinito. Egli ha trovata l'arte di far servire agli usi umani l'acqua, l'aria, il fuoco, gli astri e fino le occulte forze della natura, sottomettendo tutto con istupore degl'ignoranti alle sue leggi. I Fenicj, i più famosi naviganti tra gli antichi, facevano i viaggi di Sofala e di Ceilan in maggior tempo, con maggior pericolo e con maggiore spesa di quel che i nostri Europei facciano il giro della terra. Ma i Fenicj non erano nè grandi Astronomi, nè gran Meccanici. Talete insegnò a Creso che il fiume Alì, il quale aveva arrestata la marcia del suo esercito, i cui condottieri erano più ricchi che saggi, potea tragittarsi a piedi asciutti, anche senza ponte (*). Diecimila disciplinati Greci condotti dal gran Milziade ruppero 120,000 Persi, ch'erano così uomini, ma non così soldati: così come Carlo XII, l'Alessandro del Nort, con altrettanti passò sul ventre al grande ma rozzo ancora esercito de' Moscoviti, il quale si movea come le rupi distaccate da' monti, e che non comprendea come vi potesse essere tra le arti quella

(*) Erodoto.

di far la guerra. Luigi XIV fece tremar l'Europa più per l'arte del gran Vauban e per la scienza de' suoi ministri e de' suoi capitani, che per lo numero delle sue truppe. Si dirà ora che la Politica, la Nautica, l'Architettura militare e tutta la Balistica non siano i germi delle Lettere? Tutte le arti se non sono nate, sono almeno state così perfezionate ed ingrandite dal gran lume che la ragione umana ha tratto dalle Lettere, che a giusta ragione sono più figlie del sapere che del caso. Per la qual cosa i più chiari argomenti che noi possiamo avere della letteratura degli antichi Persi, Egizj, Greci e Romani, sono i rottami della loro Architettura, Scultura, Pittura, e le memorie del loro commercio, manifatture, guerra ed ordine politico. Quando anche la Storia il tacesse, potremmo noi dubitarne, dopo di aver considerati tali monumenti? Quai ne troviam noi ne' vasti paesi del Settentrione, dell'Asia e dell'Europa, con tutto che indi sieno usciti i Giganti così depopulatori delle più deliziose regioni della terra, come i monti, che subito rovinando cuoprono delle loro rovine le sottoposte campagne? Le più belle ed utili scoperte fatte ne' tre passati secoli han seguito l'ingrandimento e l'affinamento delle Lettere, cioè dell'universal ragione d'Europa. Si dice che ne siam debitori al caso. Siasi. Ma crederemo noi che i Samojedi, i Lapponi, i Groelandi, e gli altri selvaggi della terra fossero stati per profittare di questo caso? Che in tanti secoli che ci han preceduto, non ne sieno avvenuti di simili? Non ragionano di noi così gli stranieri, nè cercano di toglierci quella gloria che noi senza ragione attribuiamo tutta al caso. I Cinesi, tuttochè nazione nè barbara nè ignorante, benchè non sì saggia e beata, come alcuni ce l'han voluto far

credere, quando videro i nostri orologi ed altre macchine, parti della nostra Filosofia, pensarono che gli Europei fossero degli uomini di una natura di assai superiore agli altri ed approssimantesi agli Dei medesimi. Gli abitanti delle isole Bissagò sulla costa occidentale dell'Africa vollero sacrificare un gallo, ch'essi non sacrificano che alla maggiore delle loro divinità, ad un capitano di vascello, quando videro le navi europee, le vele, la bussola, le trombe, ch'essi stimavano altrettante divinità sottomesse all'imperio de' popoli bianchi. Quei della Guinea dicono che il Dio Grande dev'essere adorato da' soli Europei, poichè ad essi solamente ha fatti quei doni che ha negati a tutto il resto della terra (*). I Messicani, poichè videro i nostri vascelli, ed udirono il fragore de' nostri cannoni, s'immaginarono che Giove con tutti gli Dei minori fossero stati presi dal piacere di navigare per l'Oceano. I nostri maggiori di 500 anni addietro che direbbero essi, se sollevando il capo dalle polverose tombe, considerassero lo stato presente d'Europa? Essi, che non credeano potervisi pervenire senza il commercio o colle beate Intelligenze, o cogl'infernali Demonj? Appresso de' quali i primi elementi di Geometria erano un dono che gli Spiriti non comunicavano che a que' che erano più provetti nella Magia? De' quali finalmente Naudeo non potea scrivere la più crudele satira, quanto è l'Apologia de' grand'uomini di que' tempi accusati di Magia? Ecco i vantaggi della nostra ragione, che le Lettere hanno coltivata. Anzi dunque d'accusarle, è desiderabile che questo lume si diffonda ancor vie più, e che, come parla uno de' più begli in-

(*) Snelgrave, Viaggio nella Guinea.

gegni d'Italia, dalle parti più alte discenda, e si comunichi fino alla più infima del popolo. Se egli un giorno, quando che a Dio piaccia, giunga a rischiarare i nostri artisti ed i contadini, non solo d'un lume di riverbero che le Lettere sempre seco portano, ma d'un pochettino ancora di diretto, quali abbondanti frutti non saranno per raccoglierne i nostri posteri? Forse a taluni de' nostri Aborigini (chè ce n'ha da per tutto) parrà strano e chimerico ciò ch'io dico. Ma sarebbe egli finalmente tanto difficile che il leggere, lo scrivere ed un poco d'abaco divenisse quasi comune? I Franzesi l'hanno presso a poco conseguito. Che a' ragazzi insieme col Catechismo della religione e della morale si facesse anche apprendere una brieve istituzione di agricoltura, di commercio e d'altre arti? Che vi fossero delle Accademie, nelle quali insieme cogli artisti e contadini intervenissero de' Matematici e de' Fisici, i quali dessero loro delle utili lezioni? Ma elleno ci sono in Inghilterra, e n'è una recentemente stata aperta in Firenze. Che gli addottrinati giovani delle nostre provincie volessero prendersi la nobil cura di esaminar ciascuno le derrate e l'arti del suo paese, e di ricercare e proporre in volgar lingua i modi d'accrescerle e di migliorarle? Ma ci si pensa in Francia, ed è questa la prima cura delle Accademie di quel regno. Saremo noi dunque sempre gli ultimi della terra nel pensare seriamente a' nostri comodi? S'esaminava tre anni addietro nelle Accademie di Francia, se ci fosse un mezzo da migliorare le lane franzesi: in Upsal nella Svezia il passato anno, i modi di perfezionar le manifatture; in Pietroburgo tra i tardi Moscoviti, l'arte di ajutare il germogliamento e la vegetazione delle piante. Ecco gli studj degli Iperborei, che i no-

stri maggiori credeano non essere della razza umana. Tra di noi non ci ha niente da migliorar nelle biade, nella seta, negli olj, nel vino, nelle piante, nella meccanica, nel commercio, nelle arti? o aspettiamo neghittosi che la natura come ci ha messi nel seno dell'abbondanza, così c'imbocchi senza veruna nostra cura e fatica i suoi doni? Il più grande ostacolo alla perfezione delle cose umane è credere che sieno perfettissime. Ma egli è altresì il più grande errore delle nostre menti, il quale se, come è stato sempre negli animi di molti, così fosse stato in tutti, qual sarebbe ora la vita nostra? Noi abiteremmo ancora le grotte e le capanne, vestiremmo le cortecce degli alberi o le ruvide pelli delle fiere, e mangeremmo le salvatiche ghiande o le crude carni degli animali, come i selvaggi dell'America. Tutte le nostre cose hanno avuti piccoli e rozzi principj. Il desiderio del meglio, quanto grande, altrettanto necessaria molla dell'animo umano, le ha portate a quel segno ove sono. Avrà ella a dì nostri perduta la solita sua forza? Ella che ha questo di singolare, che si rinvigorisce e cresce a proporzione che la materia su cui opera s'ingrandisce e dilata? Egli è dunque o nostra pusillanimità, o nostra ignoranza, o nostra pigrizia, se non la secondiamo, e non la partiamo là dove ella medesima impaziente par che voglia condurne.

Noi temiamo il pubblico giudizio, dicono taluni: il mondo giudica degli uomini dall'evento delle loro intraprese, ed è pronto a condannarli per matti, ove non riescano. Io amo che si riverisca il giudizio popolare, perciocchè è questo il carattere delle belle ed oneste anime: ma io non vorrei che si temesse, se non per quanto appartiene al costume, dove il popolo quanto più

semplice siegue i naturali celesti doni dell'onestà e dell'equità, o rigido conserva la prima incorrotta istituzione, tanto è più giusto e più tremendo ne' suoi giudizj. Ma nelle cose delle quali io ragiono, chi il vorrà prender per norma, non aspiri alla gloria degli spiriti grandi. Conciossiachè quella stessa cagione che rende il popolo nelle prime cose sì rispettabile, il fa in queste geloso dell'antichità, ostinato contraddittore delle novità, e non solo lento e tardo a seguire le più utili scoperte, ma fino alieno dal riguardarle. Gli spiriti adunque intraprenditori de' vantaggi della patria, se saranno diritti e savj, senza perdere il giusto rispetto che si deve al pubblico, debbon passar di sopra a questi leggieri ostacoli, non degni delle anime grandi. Un elefante che marcia diritto alla sua meta, guarda egli i piccoli cespugli? Ma qual vergogna, diranno essi, il non riuscire ne' nostri tentativi? Niuna, dico io, dove sieno intrapresi e condotti con onestà, ed ordinati alla felicità pubblica. Anzi quando anche di mille ne riesca uno, questo solo farà più di vera gloria all'ingegno umano, di quello che gli possano far di vergogna tutti gli altri a cui la fortuna non si è compiaciuta di arridere. Egli farà ancora commendar tutti gli altri di men felice esito, i quali non potranno più dirsi inutili, poichè avran servito o di lume o di coraggio alla scoperta. Nè Vasco della Gama avrebbe scoperto il Capo di Buona Speranza, che avendo arricchite tante nazioni, ha desolata l'Italia, nè Cristoforo Colombo l'America, la gran Colchide de' nostri Argonauti, se o avessero più temuto i sogghigni popolari, o non fossero stati preceduti da mille che si diceano disperate prove di pazzi. Due secoli di dispendiosi ed inutili tentativi non hanno ancora arrestate le nazioni del

Nord da ricercare per li gelati mari un passaggio alle nostre terre di promissione. Ma esse non ignorano quai ricchezze può loro arrecare un giorno fortunato che loro apra le finora chiuse vie di Coro o d'Aquilone. Viviani, l'ultimo de' gran discepoli dell'immortal Galileo, avendo intrapreso, ciò che non era ancora venuto in mente agli uomini, d'indovinare i pensieri de' trapassati, e quel ch'è più, il loro ordine, quanti volti irrisorj e disdegnosi ebbe egli a tollerare? Ma egli non avrebbe senza quelle amarezze avuto il singolar piacere d'aver ritratto, senza vederlo, Apollonio (1). Vauban, che cambiò la faccia dell'Architettura militare di tutta Europa, ed a cui la Francia dee gran parte del suo presente splendore (2), dovette combattere e colla pertinacia de' vecchi e col timore dell'esito, tanto più pericoloso, quanto che riguardava la libertà e la gloria di tutta la sua nazione, e di un principe dell'una e dell'altra egualmente geloso. Ma Vauban vide finalmente 300 antiche piazze rinnovate, 33 fabbricate di nuovo, e 53 assedj regolati e felicemente condotti colla sua nuova arte (3). Voi (mi sia permesso dalla vostra modestia il dirlo), voi medesimo, riveritissimo signor D. Bartolommeo (4), a cui solo la nostra patria ha maggiore obbligazione che a mille altri de' nostri vecchi contemplatori, nelle savie vostre invenzioni, delle quali l'avete arricchita, quanto avete voi avuto a combattere e con i popolari pregiudizj, e colla gelosia di coloro che a spesa del pubblico bene vogliono sostenere le an-

(1) Fontenelle, *Elogio del Viviani.* Eransi perduti i libri Conici d'Apollonio. Egli sopra una vaga idea li riferisce del suo, e quando furono scoperti in un MS. Arabico si trovò averli indovinati.
(2) Voltaire, *Secolo di Luigi XIV.*
(3) Fontenelle, *Elogio di Vauban.*
(4) D. Bartolommeo Intieri.

tiche loro cattivezze, e colla lentezza della materia, la quale non ubbidisce sempre alla mano, e meno ancora all'idea del saggio? Le polizze del Lotto, le quali hanno apportati al Regio Erario 4000 ducati di risparmio per ogni estrazione, hanno chiusa la porta ad infinite fraudi, e sì conservata la libertà e la vita di molti, cui l'avidità delle ricchezze accieca tanto, da far loro sperare dalla tristizia ciò che per eterno ordine delle cose non può essere che il frutto della sola virtù; questa, io dico, sì bella invenzione vostra quante angosce e rammarichi non vi costò ella? Voi aveste da superare tutto ciò che vi potè opporre la diffidenza de' deboli, la fraude de' malvagi, il timore degli amici ed il senso del vostro onore, il quale è in voi tanto più grande, quanto voi siete più ardente amatore della pubblica felicità e più rispettoso del giudizio de' savj. Ma l'Italia, comechè voi niuna ne ricercaste mai, vi diede la più dolce ricompensa che sola il saggio della più ritenuta modestia non può nè dee rifiutare: ella gradì e adottò la vostra invenzione. I magazzini da conservare il grano, altra vostra invenzione di più universale e di assai ancora più grande utilità, furono in tutto il nostro regno con tanta caparbietà da prima oppugnati, con quanto ardore e pubbliche benedizioni sono ora da per tutto fabbricati. Ma la divina vostra invenzione della Stufa è quella di cui quanto è maggiore l'utilità, la quale non al nostro paese soltanto ed all'Italia, ma a tutta l'Europa ritorna, altrettanto è stata e più grande la cura di condurla alla sua perfezione, e più lunga ed aspra la guerra che vi ha convenuto sostenere e contra gli orgogliosi derisori di tutte le nuove umane invenzioni e contra gl'invecchiati pregiudizj. Erano forse duemila anni da che si

ricercava lo scioglimento del problema della sicura e facile conservazione de' grani, derrata di prima necessità della vita umana; per lo quale problema sciogliere tutt'i Grandi della terra avrebbero dovuto concorrere co' premj, e tutti i dotti coll'ingegno. Che si era pensato fino a' nostri tempi? Niente di sicuro: alcuni mezzi di gran fatica e di poca utilità, e moltissimo di *magico*. Se io dicessi che la Provvidenza ve n'avea riserbata la gloria, come a colui che pel vostro sincerissimo amore per la felicità del genere umano, più che tutti gli altri ne siete degno, io so che direi il vero; tuttochè a coloro a' quali meno il cuore e la virtù vostra è nota, potrebbe per avventura parere ch'io vi volessi adulare. In qualunque parte nulladimeno che altrui piaccia prendere ciò che io dico, questa gloria vi si dee. La vostra Stufa non è un progetto che voi avete proposto a' savj per tentarne l'esecuzione: ella è cosa fatta, il felice esito della quale è dimostrato dalla sperienza di più di 20 anni: è una macchina adoperata con incredibile utilità in molte parti del nostro regno, che ora in Toscana (1), in Genova (2), in Olanda (3), con sollecitudine cercasi di fabbricare; che finalmente i Franzesi, feroci del loro ingegno, non solo non hanno sdegnato di ricevere, ma con grandissima diligenza si studiano di propagare per le loro provincie (4). In tanto chi crederebbe che

(1) Il signor Principe Corsini ne fa costruire una nelle Maremme di Toscana.

(2) Il signor Abbate Celesia n'ha presa la cura per Genova.

(3) Il signor Baron Rendorp n'ha voluto un modello per l'Olanda.

(4) Monsieur Marechal n'ha costrutta una a Colmar nell'Alsazia: Ecco una lettera colla data de' 2 di ottobre 1753, ch'egli n'ha scritta a S. Em. il signor Cardinal Valenti Gonzaga. *Persuadé que le bien public touche également Votre Éminence, quelque part où il soit question de le porter, j' espère qu'Elle voudra bien ne point désapprouver la liberté que je prends de m'adresser à Elle, et de*

oltre alle lunghe di molti anni, minute e faticose sperienze, voi aveste a combattere col disprezzo di coloro che per lo patente profitto di tutto il regno più avrebbero dovuto interessarsi nella vostra gloria? Sebbene questo, che può parere invidia del vostro cuore, è stato, a dir vero, odio della nostra nazione, all'utilità della quale era principalmente la vostra bell'opera indiritta, ed a cui voi l'avevate presentata. Perciocchè a voi ha oramai la maggior parte di Europa quell'onore fatto che vi si doveva; ma il nostro paese non ne ha ancora ricevuto quel vantaggio che gliene potea ritornare, se egli dalla sua metropoli, come si conveniva, fosse stato incoraggiato a seguirlo. Io spero che il *Palorcio*, una di quelle macchine che l'umano ingegno si ha fabbricate contro la rapidità del tempo, la quale voi con molta cura, fatica e

la supplier très-humblement de vouloir bien m'aider à perfectionner des commencements qui tendent à procurer aux provinces de France un avantage infini dans la conservation de leurs grains.

Étant au Port d'Anzio chez Monseigneur le Cardinal Corsini, j'appris, Monseigneur, par Monsieur le Prince son Frère, que depuis plusieurs années, il y avoit aux environs de Naples, si je ne me trompe, une personne qui avoit imaginé et établie une machine, ou Étuve, au moyen de la quelle on desséchoit les grains: que cette manœuvre les dépouillant de toute leur humidité, et de leur principe de fermentation, ils se conservoient ensuite un temps infini, sans qu'il soit jamais plus question d'user d'aucune manœuvre, telles que celles que l'on employe communement pour conserver les grains ordinaires. Monsieur le Prince Corsini me fit même l'honneur de m'ajouter, qu'il faisoit usage de cette machine depuis plusieurs années, et que ses grains avoient parfaitement réussis.

Je fis beaucoup d'attention, Monseigneur, à une découverte qui me parut pouvoir être d'un très-grand avantage pour nos bleds de France, beaucoup plus difficiles à conserver que ceux d'Italie, par rapport à la plus grande humidité du pays. Et je pris la liberté de demander à Monsieur le Prince Corsini, s'il n'étoit pas possible d'avoir connoissance de cette machine. Il eut la bonté de m'adresser au Général de Célestins à Rome, dont j'ai oublié le nom, qui étoit en relation avec l'auteur: et le Général voulut bien me procurer des plans et des mémoires qui m'ont donnée une connoissance parfaite de la composition de cette machine, des moyens de la mettre en œuvre, et des effets qui devoient résulter des opérations.

spesa avete sì migliorata da poter servire in tutti i luoghi ed in tutti i siti; una macchina, dico, sì semplice e cotanto utile, voglia essere un poco meglio conosciuta e meno contrastata da' vecchi pregiudizj, cotanto nemici della perfezione delle cose umane. Si loda la scrittura e la stampa per avere approssimati ad un indivisibile punto gli umani ingegni, e sì aver fatto l'uomo cittadino di tutte le presenti e le passate nazioni della terra. La lode è giusta. Ma non è ancora più sorprendente che gli uomini destinati a vivere un secolo, abbiano inventati degli strumenti da sì prodigiosamente moltiplicarlo? Conciossiachè se il vivere, come i Filosofi dicono, non è altro che *azione;* e sono inanimate o morte tutte le cose le quali sono d'ogni azione prive; l'aver trovati tali mezzi da fare in un secolo ciò che senza quelli

Ma charge me mettant à portée de voir qu'il arrivoit souvent des accidents aux grains du Roi, j'ai pensé de proposer à Monsieur le Comte d'Argensons, notre Ministre, de tenter l'usage de cette nouvelle machine pour y parer, s'il étoit possible. Ce Ministre sentit comme moi, qu'il pouvoit en résulter un bien réel pour la conservation des grains, me chargeat de faire construire une des ces Étuves, et de la mettre en œuvre.

J'en ai donc fait exécuter deux jusqu'à present, Monseigneur; la première conformement aux plans que j'ai apporté d'Italie, à quelques changemens près que j'ai jugé nécessaires pour une plus grande commodité. Les effets des manœuvres que j'ai faites avec cette première Étuve, m'ont conduit à perfectionner bien d'avantage une seconde que j'ai faite faire. Cependant, malgré toutes ces recherches, il faut que je n'aie point encore atteint le point de perfection que demande cette opération, puisque je n'ai pû parer à l'accident qui est arrivé à nos grains dans le mémoire ci-jointe en exposant la manière dont j'ai opéré.

L'objet est assez intéressant par lui même pour tirer sur cet évenement des éclaircissements, sur les quels on puisse compter, et pour que je puisse me les procurer j'ai crû devoir récourir aux bontés et à l'autorité de Votre Éminence, à qui sûrement il n'en sera point imposé dans le compte qui Lui en sera rendu. J'ose Vous supplier très-humblement, Monseigneur, de vouloir bien me pardonner la liberté que je prends. J'ai l'honneur d'être avec le plus profond respect — Monseigneur, de Votre Éminence — *Le très-humble et très-obéissant serviteur* — Marechal.

non si farebbe in cento, non è egli aver centuplicata la vita umana? Ma come che a questo fine mirino tutte le macchine che l'uomo si ha fabbricate, per agevolare, accelerare e moltiplicare la sua azione; niuna nondimeno mi pare più per ciò acconcia, quanto il *Palorcio*, per la cui opera io ho veduto in coteste montagne di Vico fare in un giorno ciò che difficilmente senza di lui farebbesi in cento.

Ma per ritornare al mio proponimento, sarebbe a desiderare che si volessero adoperar più pronti e più potenti mezzi da rinvigorire gl'ingegni, il coraggio e la industria degli abitanti di queste felici contrade, i quali sembrano inviliti ed impoltroniti. E ben ce n'avrebbe di molti e grandi ed onnipotenti, per così dire, ove noi tutti insieme volessimo bene intendere i nostri proprj e veri interessi, ed a sì bell'opera cospirare. Primamente quanto potrebbero essi i nostri Grandi? Io prego umilmente Dio che a tutti coloro che più s'innalzano ne' popoli, e che più che ogni altra cosa possono nello spirito e ne' moti della più bassa parte degli uomini, voglia inspirare quei lumi e quell'amore dell'umanità, senza cui è difficile che la nostra nazione si possa curare dell'avanzo di quei mali, ne' quali la barbarie de' trapassati secoli aveala gettata. Perciocchè se costoro giungeranno, quando che sia, a persuadersi d'una verità, per altro assai chiara e troppo dimostrata dalla sperienza, che gli uomini operano più coraggiosamente e più virtuosamente tratti dall'amore che forzati dal timore; più lusingati dal giusto premio delle loro fatiche, che spaventati dalle non opportune minacce; più quando si reputano liberi, che quando veggonsi oppressi; più quando sono menati con bell'ordine e con arte, che quando

sono spinti al bujo dal disordine; e così si dispongono ad accarezzarli, a spignerli colla generosità ed a promuovere i loro comodi ed i loro vantaggi; io tengo per certo che noi potremo tra noi veder rinato, non il favoloso, ma il vero secolo dell'oro, in cui per una gloriosa emulazione di tutti, la giustizia, la fede, l'onestà, la fatica, le belle ed utili conoscenze, le arti ed i mestieri tutti, e sì l'abbondanza e la felicità pubblica trionfino del vizio, dell'ignoranza, dell'infingardaggine, della miseria. La forza della natura umana è elastica; ma questa elasticità è assai differente da quella ch'è negli inanimati corpi. In questi non si desta che colla pressione; in quella co' nobili e dolci pungoli dell'amore, dell'onore, del premio. Ecco uno de' gran mezzi da rilevare il coraggio e l'industria de' nostri popoli, senza cui tutti gli altri doni che il Cielo loro ha sì benignamente fatti, non potrebbero giammai portarli alla vera grandezza e felicità. Ma questo mezzo quanto è più potente, tanto egli mi pare più difficile, per un antico pregiudizio di alcuni, i quali allora si credono più grandi, quando si sono più lungamente separati dal consorzio di coloro per cui son grandi. Se mai loro capitasse in mano questo mio ragionamento, io li prego rispettosamente che vogliano con serietà considerare primamente che l'uomo separato dal consorzio degli altri uomini è sempre il più piccolo e 'l più debole degli esseri mondani; e poi, che la prima e la più gran ricchezza e potenza di qualunque Stato, ed in conseguenza de' ricchi e potenti di tale Stato, sono gli uomini che lavorano, spezialmente gli agricoltori ed i pastori, i quali perchè per noi sudano e stentano, la ragione insieme ed il nostro interesse esigono che siamo con esso

loro umani, caritatevoli, e qualche volta ancora generosi.

Il secondo mezzo è in mano a quella parte degli uomini la quale è stata chiamata alla più nobile dignità, di quelle che sono ordinate al governo delle cose umane, qual è il sacerdozio. Perciocchè se noi dopo le cure del nostro principale santissimo dovere volessimo quelle cose apprendere, le quali sono necessarie a rischiarare i nostri contadini ed artisti nell'uso de' loro mestieri, ed a saperli animare alla fatica, noi potremmo apportare altrettanto utile a' comodi della loro e nostra vita temporale, quanto siamo obbligati cercarne per la spirituale, e forse anche per l'una e per l'altra; essendo difficilissimo che gli uomini, i quali comechè in ogni stato sentano pungentissimi desiderj naturali, in niuno però sono meno atti a tenerli a dovere, quanto nel duro; sieno virtuosi nell'estrema miseria. Molti sono de' nostri fratelli, la cui vita è presso a poco un continuo ozio, il quale non degno degli esseri ragionevoli, è meno ancora degno di coloro che, per lo stato ove sono, debbono essere i più rischiarati di tutti gli uomini, ed i più gran cooperatori alla comune felicità. Vi ha degli altri a cui dopo i loro ordinarj esercizj resta ancora bastante tempo da impiegare nell'acquisto di quelle conoscenze che il basso popolo non è capace di procacciarsi da sè stesso. Per il che se noi volessimo avere la pazienza, dirò ancora la carità, di apprendere l'agricoltura, la teoria del commercio, la storia della natura, la meccanica, ed altrettali utilissime scienze, e di far penetrare nella gente più bassa i frutti di tali lumi, noi non faremmo niente che mal convenisse al nostro carattere, e potremmo arrecare al nostro regno quel giova-

mento che difficilmente può avere da verun'altra parte di coloro che l'abitano. Conciossiachè tre essendo le mire di coloro che tra di noi s'applicano allo studio delle Lettere, il sacerdozio, la medicina, il foro; ed essendo le due ultime classi sì nelle azioni loro tutte impiegate, che niente pare potersene altro di diverso genere aspettare; noi soltanto rimaniamo, dalla bocca de' quali il resto degli uomini, come la legge della religione e del costume, così quegli ammaestramenti che possono essere a tutti di una infinita utilità, può e dee sperare. Ma vi saranno forse taluni i quali stimeranno queste applicazioni e queste cure assai più basse di quel che loro si convenga. Se ci sono, io prima li prego rispettosamente che vogliano riflettere che non si desidera da loro che pongano la mano alla vanga, o agli altri strumenti delle arti che si dicono vili; ma solo che si studino a saper essere di guida e di ajuto a coloro che per sostegno loro e nostro le professano. Può egli essere che ciò sia stimato o troppo o vergognoso a' figliuoli d'Adamo, a cui Dio il futuro stato del genere umano svelando disse che *avrebber dovuto mangiar del pane intriso nel sudore de' loro volti?* Poi li prego a considerare che gl'illustri antichi patriarchi, molti de' quali erano eguali a' gran re, non ebbero a disdegno di esercitare la pastorale e l'agricoltura, le due arti fondamentali e di prima necessità di tutti gli Stati: che Dio non iscelse sempre i re ed i profeti d'Israele dalle nobili stirpi, ma qualche volta ancora chiamolli dalle mandre e dal contado: che i primi Apostoli della nostra adorabile religione si son gloriati d'essersi procacciati colle loro mani ciò che loro bisognava per vivere: che i santi Anacoreti della Tebaide sosteneau la vita

colle arti: che i primi istitutori de' nostri Ordini monastici prescrissero a' loro monaci il lavoro, e ch'essi loro lo insegnarono coll'esempio: che S. Basilio tra le regole della vita cristiana e monastica niuna tanto ne inculca, quanto quella di dover lavorare, commendando l'architettura, l'arte de' falegnami, de' fabbri, e con ispezialità l'agricoltura (*): che molti ecclesiastici e religiosi de' secoli passati e del presente hanno esercitata ed esercitano tuttavia con gloria loro e delle loro nazioni, e sopra ogni altra dell'inclita nostra Italia, la pittura, la scoltura, il basso rilievo, l'architettura, la nautica, l'astronomia, l'ottica, la meccanica, il livello, la farmaceutica, la tipografica, l'agrimensoria, l'agricoltura, ed infiniti altri o rampolli o allievi delle Matematiche e della vera Fisica, che fanno le nazioni non solo illustri, ma ricche, grandi e potenti.

Finalmente io m'indirizzo alla sì grande e sì studiosa gioventù del nostro regno, come al terzo mezzo che più che ogni altro può fare il lume della nostra nazione, ed animarvi e reggervi quella industria, della cui necessità si è tanto parlato. Se ella quanto è di nobile e grande ingegno e quanto desiderosa del vero sapere, con altrettanta diligenza voglia mirare il vero fine delle Lettere, ed a quello costantemente tener dietro; io son sicuro che ella può essere il più grande ed il più potente strumento della grandezza della comune patria. Io siccome l'amo con paterno amore, così la prego che voglia considerare, che se ella si sente tratta dall'utile, da niun'altra parte può aspettarne maggiore per sè e per gli altri, quanto dal promuovere le buone conoscenze e le arti

(*) S. Basilio, Regole diffuse, domanda 37.

in quella classe degli uomini, onde i primi ed i più necessarj comodi della società dipendono: se dall'onore, che non può altronde sperarne maggiore; poichè il vero onore e la vera gloria non è altro, secondo che un gran savio ha detto, che la fama de' benefizj che ha da noi il pubblico ricevuti (1): se dal piacere, può ella ignorare quanto sia grande quello delle vere conoscenze, e spezialmente dove elleno sieno utili al genere umano? Hanno i saggi un sesto senso ignoto a coloro che pongono tutta la lor felicità nel soddisfare gli altri cinque, troppo dal volgo conosciuti, e da molto più di quello che ad esseri ragionevoli si conviene, allettati e adulati. Questo senso com'è de' più delicati, così i suoi piaceri sono insieme i più intensi e i più durevoli, sinceri, equabili. La natura dell'uomo è tale, che quasi tutt'i suoi piaceri corporei son preceduti, e non pochi anche seguíti o da dolore o da tristezza. I soli piaceri dell'animo sono quelli che sono esenti da questa legge; perchè i soli beni dell'animo sono sceveri di ogni mescolanza di qualità maligne. Alcuni Filosofi han detto che i nostri piaceri nascono dalla conoscenza di qualche bene che ci appartenga (2). Egli è verissimo; e questo dimostra che debbono essere grandissimi quei che derivansi dalla coscienza della grande e retta ragione, impiegata alla nostra ed all'altrui felicità, ch'è il più gran bene e la maggior perfezione dell'umana natura; perciocchè ella c'innalza infinitamente sopra ciò ch'è corporeo, e ci approssima alla prima perfettissima nostra Cagione. Gl'ignoranti si fanno beffe de' dotti, quando odonli parlar tanto de' piaceri

(1) Cicerone.
(2) Cartesio.

che si gustano nella scoperta di qualche bella ed utile verità. Ma gl'ignoranti son privi di questo sesto senso, nè n'odono memorare i piaceri, che come i ciechi quelli che noi sentiamo nel guardare il maraviglioso teatro del mondo che ci circonda. Ma per avventura io parlo a coloro che ne sono più di quel ch'io stimo persuasi, ed i quali forse non desiderano anch'essi che un poco più di facilità ed un poco più di favore nell'unirsi a muovere la gran macchina della nazione, ed ispignerla a quel segno di grandezza che tutti desiderano. Egli sarebbe in vero a desiderare che noi avessimo nella nostra capitale, ricca e gloriosa di tanti valentuomini, un'Accademia di dotti che fosse a tutto il regno comune, ed alla quale i saggi di tutte le provincie, e spezialmente gl'illuminati giovani, più atti alla fatica e più volonterosi, volessero e potessero comunicare le utili osservazioni e scoperte ch'essi nelle diverse provincie avesser fatte, ed andassero tuttavia facendo su la moltiplicazione, il miglioramento, la perfezione delle derrate, del commercio, delle arti: che i suoi membri ed i suoi alunni vi fossero animati col premio e coll'onore: finalmente che tutto ciò che fosse stimato degno del pubblico, se gli comunicasse nella nostra lingua. Egli è incredibile, pare a me, l'utilità che potrebbe la nostra nazione ricavare da un tal semenzajo di scienze e d'ingegni. Ci sarà forse chi creda essere il mio un voto platonico. Per me io son persuaso e tengo per certo che voi non disconverrete, essere più difficile il vincere la nostra noncuranza di ciò che appartiene al bene comune, ed il nostro spirito di poltroneria, o il presente genio più compiacentesi delle sterili contemplazioni e de' pedanteschi studj, che delle sode conoscenze e dell'azione alla

quale siamo nati, che l'ottenere ciò che io desidero, quando noi volessimo intraprenderlo con zelo e con coraggio. Chi può chiamare un *voto platonico* quel che noi veggiamo tra tante nazioni, e con tanto utile e gloria praticarsi? Manca per avventura a noi l'ingegno, o un principe il quale secondi i nostri non fantastici desiderj? La nobiltà e la grandezza degli spiriti di queste fortunate provincie è troppo per sè nota: e noi abbiamo un principe che, come voi medesimo nell'ultima vostra lettera mi scrivete, non possiamo formarcelo migliore col pensiero. Gli abbiamo noi giammai proposti i veri e gran vantaggi, e la vera gloria che per la nostra nazione e per lui, che sì saviamente e sì amorosamente ci governa, potrebbero derivarsi da un sì nobile stabilimento? Pochi, ma generosi giovani dello Spedale di S. Giacomo, i quali un raggio di quella luce accendea, che suol portare le genti a vera grandezza, avendo avuto il coraggio e la filiale confidenza di far pervenire fino al real trono i loro desiderj per un'Accademia delle Scienze Mediche, trovarono nel monarca e ne' suoi savj ed onorati ministri tanta accoglienza, fervore, protezione, ch'essi n'erano quasi pazzi per l'allegrezza; e noi dubiteremo che fossero per incontrar minor favore sì giuste preghiere di tutta la nazione? Quali dunque più nobili e più celesti disposizioni a promuovere il bene de' suoi fedeli e rispettosi vassalli potremmo noi in lui desiderare? Per il che io son certo che se qualche cosa manca all'intera felicità della nostra patria, quella è la volontà e l'industria nostra, la quale se noi non sappiamo porre in moto ora che sì belle e sì favorevoli occasioni c'invitano, e che noi possiamo a santa ragione credere che sieno celestiali doni; forse che noi inutilmente

le cercheremo un giorno, e piangeremo i mali della nostra vergognosa trascuraggine. Anime, germi del Sovrano dell'Universo, penseremo noi giammai come conviensi alla nobiltà della nostra origine, all'eccellenza della natura che partecipiamo, ed alla grandezza del nostro fine?

Ultimamente io pongo per sesta causa della ricchezza, potenza e felicità d'ogni popolo, il *buon costume*, o quel che colui disse *incoctum generoso pectus honesto;* e credo che Senofonte non fosse per disconvenire, aver lui omesso la più efficace; anzi essere tutte le altre inutili, dove questa manchi. Imperciocchè la gente di mal costume non solo non esercita quella parte d'industria che a sè tocca, e che unita con quella di tutti gli altri è la più potente cagione di rendere uno Stato ricchissimo e fertilissimo; ma attraversa ed impedisce eziandio in infinite maniere quella de' buoni. La storia, per cui meglio conoscesi l'uomo che per qualunque ragionamento de' filosofi, ci ha spesso dimostrato che dovunque il numero de' cattivi ha troppo superato quello de' buoni, ed in conseguenza il potere delle leggi conservatrici dell' ordine e della forza delle repubbliche; ivi i più grandi imperj sono rovinati, e le nazioni di ricche ed opulente son divenute le più miserabili, ed in brieve serve dell' altre. S. Agostino nella sua bell'opera *Della Città di Dio* ha giudiziosamente osservato, essere stata questa una delle più efficaci cause della decadenza dell'Imperio Romano. Egli addiviene a' grandi Stati ciò che alle private famiglie, le quali tutt' i Politici considerano come de' piccoli Stati, la grandezza e ricchezza de' quali dipende dall' unità, dalla bontà e dall' industria di tutt' i membri. Le famiglie le più povere, se sieno composte di probi

ed onesti uomini, sono industriose, economiche, tranquille; per le quali virtù marciano a passi giganteschi alla grandezza e potenza: e le più floride e potenti, dove la disonestà, il mal costume ed il disprezzo delle leggi, che siegue indivisibilmente i pubblici vizj, s'introducano, si trovano in brevissimo tempo ridotte alla mendicità ed alla schiavitù.

Nè si creda che le leggi, anche armate, le quali, come Aristotele osserva, non hanno avuto luogo tra gli uomini che per mancanza della naturale onestà e probità, e perciò della vera amicizia, sieno un bastante mezzo per ritenere un imperio ed una nazione ruinante per la improbità ed i vizj della massima parte de' suoi cittadini: imperciocchè quando gli uomini sono a tal segno di nequizia pervenuti, che non vogliono far del bene che a forza, essi non faranno mai che il poco che le leggi comandano, e ciò fino a tanto che veggono la mano vendicatrice sul loro capo; la quale non così tosto si sarà un poco rallentata (non essendo possibile che i regolamenti umani conservino perpetuamente il primo lor vigore), che, come un fiume a cui la forza dell' argine ceda per un momento, la scelleraggine, ed in conseguenza la desolazione e la miseria coprirà e devasterà tutto. Quindi è che i più savj legislatori avendo per esperienza conosciuto che la religione e la virtù sieno di maggior forza a conservare ed ingrandir gl' imperj, che le leggi le più vigorose e le più potenti armate, non hanno niente omesso, perchè coloro a cui comandavano fossero sì educati ed istrutti, che le leggi servissero loro più di regola di sapere che di freno di vivere. Son perciò da gran maraviglia preso, quando ciò considero, come uno de' più gran Politici de'

nostri tempi (1), il quale non ignorava che la corruzione del cuore sia una delle più gran cause della ruina delle nazioni (2), abbia potuto scrivere che la virtù, necessaria al governo repubblicano, sia inutile nelle monarchie. Che? Hanno forse solo le repubbliche bisogno d' ordine per conservarsi ed ingrandirsi? O nelle sole repubbliche la mala fede, l' ingiustizia, la disonestà, l' irreligione, l' Epicureismo, ch' egli crede aver sì guasti gli animi de' Romani e sì spossate le loro forze, e portatili finalmente alla schiavitù, possono quelle rovesciare, ed apportare la ruina e la desolazione? È noto che la *sapienza*, che tanto ci commenda lo Spirito Santo nelle divine scritture, non è che l' integrità e la santità del costume. Di questa sapienza è scritto ne' divini Proverbi, che *lei sieguono le ricchezze, la gloria, la grandezza, la potenza e l'osservanza della giustizia* (3): *ch'ella mantiene gl'imperj ed i principati* (4). Conchiude dunque, che essendo la purità de' costumi e la virtù il mezzo più grande e più valevole a far rifiorire gli Stati, ed a far godere de' doni della natura e dell'arte agli abitatori della terra; e per lo contrario il guasto costume, i vizj, le scelleraggini la più frequente cagione per cui i popoli si sbandino, le terre restino deserte ed inculte, si corrompano i mestieri e le arti, la pubblica e privata tranquillità si turbi, e si perda il frutto più bello di tutte le umane fatiche, ch'è la pace e la serenità dello spirito; niente dovreb-

(1) L'autore dello *Spirito delle Leggi*.

(2) L'istesso nel libro, *Della grandezza e decadenza de' Romani*, cap. 10.

(3) Proverb. VIII, v. 18. *Mecum sunt divitiae, et gloriae, et opes superbae, et justitia.*

(4) *Per me Reges regnant, et legum conditiones justa decernunt. Per me Principes imperant.* Ibid. v. 16, 17.

bero intraprendere con maggiore zelo gli uomini di lettere, nè a verun'altra cosa tutto il loro ingegno e le loro forze più vigorosamente indirizzare, quanto alla migliorazione del costume, perchè l'amore, la buona fede, la giustizia regnassero tra gli uomini. Io ardisco dire che quando le Lettere in una nazione tra gli altri suoi fini non risguardino questo come principale, elle non sono nè vere nè utili. Perciocchè chi può ignorare che le vere Lettere, a parlar senza i rigiri delle scuole, non sono altro che la ragion perfetta ed adulta, vegliante alla conservazione, a' comodi ed alla tranquillità e felicità degli uomini? la ragione per cui noi dallo stato fanciullesco, inetto a farci mirar diritto il nostro fine e conoscere i mezzi più acconci per conseguirlo, a quello di virilità e di senno passiamo? Chi inoltre, che senza la virtù dell'animo noi non sappiam tener dietro la nostra meta, cosicchè le cose istesse fatte per lo mantenimento e perfezion nostra si convertano in nostra distruzione, non altramente che agli stomachi guasti i più sani cibi si trasmutano in veleno? Ond'è che io credo che di tutti gli uomini di Lettere quei soli sieno degni dell'augusto nome di Savio, e delle lodi che al sapere si debbono, i quali nell'istesso tempo che si studiano di rischiarare la ragione de' popoli risguardo alle cose che appartengono immediatamente a' vantaggi della vita corporea, procurano o di stillare o di destare ne' cuori umani i celestiali semi dell'amicizia, della fede, della pietà, della verecondia, della modestia, della giustizia, dell'umanità, e di tutte le altre divine ed umane virtù; e che tal nome e tali lodi non possano attribuirsi agli altri che o per istolta prodigalità, o per impertinente adulazione. Che se poi ci fosse un paese nel quale i filosofi e gli al-

tri dotti tutto lo studio loro ponessero in combattere la pietà e la giustizia, e co' loro costumi e colle loro dottrine e dispute cercassero di trarre gli altri nella irreligione e nel dileggiamento delle santissime leggi della natura e di Dio; costoro, lungi dal dover godere un sì autorevole ed onorato titolo, niuno credo ne sarebbe nè più vile nè più infame, che loro con giusta ragione non si dovesse. Poichè dunque tanto è la virtù ad ogni Stato necessaria, che senza di lei possono poco essergli utili tutt'i doni della natura; torno a dire che niuna cosa e per sè di maggior gloria e di maggiore utilità per la patria potranno fare coloro che alle Lettere s' impiegano, quanto ingegnarsi per ogni mezzo da far rifiorire la virtù e la civiltà. E come ciò ottiensi men colla forza delle leggi che coll'istituzione, siccome noi di sopra abbiamo dimostrato; è perciò da procurarsi con una savia educazione e coltura di questa sì preziosa derrata dell'uomo, da che egli comincia a sbucciar dal suo guscio. Ma e' pare che noi abbiamo maggior cura delle nostre teste di fiori e di alcune peregrine piante che sono per avventura ne' nostri giardini, e di ogni altra cosa che per noi serve, che dell'uomo, per la cui conservazione, comodi e piaceri sono quelle fatte. Plutarco, nel dotto libro *Dell'educazione de' Fanciulli*, si maraviglia come noi, e rimprovera a' Grandi del suo tempo un costume che ha dell'inumanità e della stoltezza: conciossiachè fossero quelli soliti di tutti i loro servi, de' quali avevano delle greggie, quelli proporre all'educazione de' lor figliuoli, che non ritrovavano ad altre cose atti, come non al negozio, non all'agricoltura, non ad altre arti: con che, dice questo savio filosofo, pare che pongano i loro figliuoli tra le cose più vili del loro patrimonio. E certo

è una ignoranza troppo brutale il non conoscere che di tutte le cose le quali ci appartengono, niuna sia per noi e per il pubblico di maggiore importanza, quanto i nostri figli. Per la qual cosa dovrebbero i nostri savj tra i più santi loro doveri porre la ricerca dell'ottima educazione ed istituzione de' fanciulli e de' giovani, e tra per li loro esempj, e per brievi e chiare scritture farla penetrare da per tutto. Crederei inoltre che niente meglio potesse a ciò conferire, che quelle scuole di leggere e di scrivere sopra da noi mentovate. Ma si vorrebbe attentamente pensare a scegliere de' maestri non solo saggi, ma di volto e tratto gentile e d'ottimo costume; ed oltracciò, che sapessero pulitamente parlare e scrivere la lingua nobile d'Italia, acciocchè non avessero più a danneggiare che coltivare e portare a perfezione questa tenera nobilissima pianta. Io ho osservato che i fanciulli per fino agli otto e dieci anni formansi lo spirito assai più sul volto, su i gesti, sulle mozioni, sul tuono di voce, sull'aria tutta finalmente di coloro con cui conversano, massimamente ove abbian di quelli stima e timore, che su le più belle e le più sante ragioni del mondo. Ed è perchè in questa prima nostra età può in noi assai più il senso e la immaginazione, ed in conseguenza l'imitazione, che la riflessione e la ragione. Il perchè coloro i quali amano, com'è il dover di ciascuno, veder crescere nella virtù e nella civiltà questo Seminario della città, debbono a tutto ciò por mente, e niente tralasciare, perchè queste sì delicate creature, le quali son più soggette ad esser guaste che ogni altra cosa che la terra produce, non sieno da veruna parte corrotte. Manca di molto, a dire il vero, in questa parte il nostro regno. I maestri di scuola pongono poca cura

a studiar l'urbanità e l'aria nobile, piena di verecondia e de' tratti d'onore: sovente i loro moti, gesti, tuono di voce, e tutto il lor volto, che suol esser lo specchio de' ragazzi, spira tutt'altra cosa che gentilezza; la loro lingua è più frequentemente un gergo corrotto de' varj dialetti del nostro regno, che la bella e nobile della pulitissima Italia: finalmente dirò io che il lor costume sia sempre il più puro ed il più santo? In oltre quasi tutti si studiano di coltivar assai più la memoria de' loro allievi, che la ragione ed il cuore. Un solecismo o barbarismo in lingua latina è da loro più severamente punito che molti a' gentiluomini sconvenevoli barbarismi ed irragionevolissimi solecismi di ragione e di costume. Si adirano anche spesso, gridano e fanno degli schiamazzi in testa a' loro allievi, li battono senza misericordia, e li trattano più da servi che da figli: tutte cose più atte a fare o stupidi, o villani, zotici e feroci i ragazzi, che ad allevarli nel sapere, nelle virtù, nella nobiltà. Questi medesimi difetti trovansi ben anche spesso ne' padri o nelle madri di famiglia. Io ho sentito dire a molti di costoro un proverbio che fa disonore agli esseri ragionevoli, *che i fanciulli si curano colle mazze.* Bisogna o ch'essi ignorino quanta sia la forza dell'amore e dell'onore e del rispetto che naturalmente si ha per la gravità del costume; o che amino d'allevarsi più degli stupidi o feroci servi, che degli amanti, onorati e gentili figliuoli. Io conchiudo che se noi non pensiamo un poco meglio all'educazion de' ragazzi, egli sia difficile di veder fra di noi fiorire la vivezza dello spirito, la gentilezza, la nobiltà, il sapere e la virtù, ed in conseguenza la vera nostra felicità. Io non posso, quanto si converrebbe, ammirare in questa parte

lo studio e l'attenzione degli Spartani. Mi pare ch'essi soli tra tutte le altre nazioni avessero conosciuta la grand'arte dell'educazione. Aveano trovata la vera agricoltura degli uomini, così per ciò che appartiene all'animo, come per quel che risguarda il corpo. Essi vi pensavano e prima di nascere e dopo nati. I saggi agricoltori scelgono i semi, esplorano la terra e la coltivano, prima di commettergliene. Licurgo avea fatte delle leggi che regolavano quali mogli ed in quale età convenisse prendere: come dovessero prepararsi prima di concepire: come esercitarsi quando fossero gravide: ciò che avesse a farsi de' fanciulli poichè fosser nati: in che maniera educarsi nelle diverse loro età (*). In una parola, avea conosciuto che niuna derrata sia in terra, di cui dovesse prendersi maggior cura, quanto quella per cui tutte le altre son fatte; ed avea ordinato che la di lei coltura dovesse accompagnarla quasi in tutto il corso della vita. Pel vigore di queste leggi e di questa sì savia educazione la piccola repubblica di Sparta pervenne alla gloria di farsi rispettare da tutta la Grecia e dall'Asia.

Ma i nostri maggiori che han fatto essi in questa parte, che meriti le nostre lodi ed i nostri ringraziamenti? Vi ha delle terre nel nostro regno, a paragon delle quali potrebbero parer culti e gentili i Samojedi. Il leggere e lo scrivere vi è stimata cosa miracolosa: l'urbanità e la pulitezza delle maniere non ha fra essi nè idee nè vocaboli: la loro nobiltà, come ne' secoli della più rozza barbarie, è tutta posta nella forza: la morale vi è salvatica in modo, che non pajono esser Cristiani, se non perchè battezzati. Ma tra

(*) Senofonte e Plutarco.

questi Tartari trovansi non per tanto fatte delle stupende spese, la quarta parte delle quali quando fossero state impiegate con giudizio, avrebbe potuto renderli eguali a' più civili ed a' più saggi d'Italia. In un villaggio di mille anime un obelisco che adornerebbe una capitale, è un mostro che può essere argomento a' posteri della forza de' loro maggiori, ma non del loro sapere. Una scuola delle prime lettere, un collegio d'arti che avessero migliorata la loro ragione ed i loro costumi, avrebbero costato meno, ed avrebbero fatto quell'utile alla patria de' loro fondatori, che non le possono fare le più superbe fabbriche del mondo; e sì gli avrebbero resi degni delle benedizioni e delle non adulatrici laudi de' loro nipoti (1). *O figliuoli degli uomini* (dice lo Spirito Santo), *a voi io grido* (2): *lasciate le vostre fanciullaggini* (3): *seguite gli ammaestramenti della sapienza, e non le ricchezze; la dottrina, e non l'oro* (4).

(1) Ecco le cure d'una nazione che gl'Inglesi medesimi, a' quali appartiene, tengono in conto di barbara. *Il Parlamento* (di Dublin nell'Ibernia) *ha stabilito che si diano* 20000 *lire sterline per rendere navigabile il fiume di Ban.* . . 20000 *per perfezionare il canale di Newry:* 4000 *per fare una grande strada dalle miniere del carbone sino a Loughneagh.* . . . . . 10000 *per le riparazioni del ponte d'Essex:* 10000 *per rifabbricare l'Università di Dublin:* 500 *per lo sostegno delle scuole* . . . . 1000 *per lo spedale degli esposti per farvi rifiorire il commercio delle fabbriche de' drappi:* 1000 *al signor Delemaine, che fa imitare i lavori di Faenza di Olanda; altrettante al signor Grifith pei lavori delle tele colorite:* 1375 *per la società della fabbrica delle tele di Cambrai:* 500 *al signor Siggan pei filatoi di seta: altrettante pel signor Sexton cartajo di Lemerick*, ec. Questi sono i modi che fanno culte, ricche e potenti le nazioni. *Lettere di Dublin de'* 26 *di novembre* 1753.

(2) Prov. VIII, v. 4. *O viri, ad vos clamo, et vox mea ad filios hominum.*

(3) Ibid. cap. IX, v. 6. *Relinquite infantiam, et ambulate per vias prudentiae.*

(4) Ibid. cap. VIII, v. 10. *Accipite disciplinam meam et non pecuniam: doctrinam magis, quam aurum eligite. Melior est enim sapientia cunctis pretiosissimis, et omne desiderabile si non potest comparari.*

La vera gloria e la vera grandezza non è che del saggio; e lo stolto trova la sua ignominia nelle cose per cui credeva esaltarsi (*).

Ma io ben m' accorgo, riveritissimo signor D. Bartolommeo, che voi siete oggimai ristucco di questo mio più del dovere lungo, rozzo e rincrescevole ragionamento, ch' io ho scritto più con zelo de' veri vantaggi della mia patria, che con sapere e con arte. Per il che vi prego che, poichè siete non men fervido amatore del pubblico bene che magnanimo e compassionevole dell' altrui debolezza, se non altro, gradiate almeno il mio sincerissimo desiderio di giovare altrui per quanto le mie forze sostengono. Che potrei io altro di meglio fare nello stato in cui sono? Che se gli studiosi giovani che rendono sì illustre l' età nostra, leggendo questa mia qualunque scrittura, si sentiranno animati dal generoso stimolo di gloria e da desiderio della vera così privata che comune felicità, e sì si disporranno a concorrere con tutte le loro forze a sì nobil opera, forse ch' io mi potrò con qualche ragione lusingare di aver parte almeno del mio dovere fatta, e di non essere dell' intutto inutile peso della terra, in ira al sovrano Reggitore degli uomini, e in disprezzo a' saggi ed onorati miei concittadini. Voi intanto, i cui giorni debbono essere tanto amati da Dio, quanto cari alla nostra patria, vivete felice, amatemi, e siate persuaso che l'amore, la gratitudine, la venerazione ed il rispetto ch' io vi debbo, non sieno per terminare colla presente vita.

(*) Prov. cap. III, v. 35. *Gloriam sapientes possidebunt: stultorum exaltatio ignominia.*

FINE

MAG 200_ 75

INDICE

Avvertimento dell'Editore Napoletano . . . . . Pag. III
Prefazione dell'Autore . . . . . » V
L'Ab. *** a' Giovanetti filosofi . . . . . » VIII

Proemio dell' Opera . . . . . » 1

LIBRO PRIMO

Della natura dell'uomo, della legge del mondo e de' doveri generali . . . . . » 5

Cap. I. Della natura dell'uomo, de' suoi rapporti, del suo fine, e del suo principio motore » 6
II. Della legge morale generalmente . . . . . » 28
III. Che realmente vi sia una legge naturale: del suo principio, e delle pene e premj che l'accompagnano . . . . . » 38
IV. Quali azioni umane sieno sottomesse alle leggi morali, e come . . . . . » 59
V. De' doveri . . . . . » 89
VI. De' doveri teologici, cioè de' doveri inverso Dio . . . . . » 105
VII. De' doveri che noi dobbiamo a noi medesimi, cioè de' doveri etici . . . . . » 140
VIII. De' doveri di umanità e di beneficenza che l'uomo dee all'uomo pel diritto di reciproco soccorso . . . . . » 168
IX. Del primo fondamento della giustizia: *neminem laede* . . . . . » 187
X. De' diritti che nascono dal dominio; e prima: Degli acquisti originarj . . . . . » 217
XI. De' diritti di dominio che si acquistano per partizione, cessione, tradizione . . . . . » 243
XII. De' diritti che si acquistano per donazione, testamento, successione *ab intestato* . . . » 252
XIII. De' reciprochi doveri per rispetto al dominio delle cose . . . . . » 260

Cap. XIV. De' patti, del commercio de' beni e de' contratti in generale . . . . . Pag. 270
XV. Della giustizia de' contratti in particolare, e prima: De' contratti benefici . . . . » 291
XVI. Della giustizia de' contratti permutatorj . » 305
XVII. De' giuochi . . . . . » 322
XVIII. In che modo vengono giustamente a sciogliersi le obbligazioni che nascono da' patti e contratti . . . . . » 333
XIX. Come si vengano a disciorre le obbligazioni nascenti da' delitti e da' maleficj » 342
XX. De' giudizj . . . . . » 383

LIBRO SECONDO

De' doveri preliminari . . . . . » 408

Cap. I. Dello stato naturale degli uomini, e del sociale generalmente. . . . . » 409
II. Del primo fondamento delle repubbliche, che son le Nozze . . . . . » 417
III. Della patria Potestà, e de' Diritti ed Officj paterni . . . . . » 429
IV. Della Servitù domestica . . . . . » 442
V. Delle Repubbliche. . . . . » 446
VI. Della Sovranità, e de' suoi diritti . . . . . » 454
VII. Degl'interni Diritti della Sovranità . . . . » 461
VIII. De' Diritti esterni dell'Imperio . . . . . » 482
IX. De' Doveri de' cittadini e de' magistrati . » 501

Discorso sopra il vero fine delle scienze e delle lettere . . . . . »

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google